تكوين

Takween

مجلة أكاديمية محكَّمة متخصصة بالاجتماع الديني

العدد صفر - شتاء 2023



العدد صفر – شتاء 2023

❖ هشام عليوان

ما علاقة علوم الاجتماع باستنباط الأحكام الشرعية؟

❖ د. عبد الرحيم الخليفي: **«ما بعد الإسلاموية».. قراءة في المفهوم البنائي والواقع**

❖ د. إدريس الكنبوري: **إشكالية العلاقة بين الدولة والدّين في المغرب**

❖ فاروق عيتاني: **الأساليب البيانية في سورة مريم**

❖ د. طلال أسد: **إعادة تشكيل القانون والأخلاق في مصر الكولونيالية**

د. أحمد ماجد
المعلِّم علي زيعور
رائد المدرسة النفسانية العربية

موسوعة فريدة
عن بيروت
للمؤرخ عصام شبارو

تكوين

مجلة أكاديمية محكّمة متخصصة بالاجتماع الديني

العدد صفر، شتاء **2023**

رئيس التحرير المسؤول: هشام عليوان

قرار 265/2021

تُرسل الأبحاث والاقتراحات إلى إيميل المجلة
takween2022@gmail.com

حساب المجلة في تويتر
@ Takween2022

نشر وتوزيع

دار أبحاث

البسطا التحتا – شارع أحمد بدوي – بناية نور – ط2

بيروت – لبنان
هاتف: 091 315 03 00961
abhaath1@yahoo.com

المحتويات

شروط النشر

- أن يكون الموضوع في دائرة اهتمامات المجلة.
- أن يكون البحث ذا أهمية في مجال التخصّص.
- أصالة البحث، حيث لم يسبق نشره من قبل كُليًا أو جزئيًا.
- أن لا تتعدى نسبة الاقتباسات العشرين بالمئة.
- وجود هدف واضح من البحث.
- وضوح الإشكالية والفرضيات التي يعمل عليها البحث.
- الابتعاد عن الحشو وتكرار الأفكار، مع تطوير لما يُصاغ من باب لآخر، أو من فصل لآخر على حسب التقسيمة الداخلية للدراسة، مع الأخذ بعين الاعتبار التوازن بين العناوين.
- استخدام مصادر ومراجع مُلائمة، وتوثيقها طبقًا لنظام APA.
- يُكتب البحث على نظام word، ويُستخدم خط Traditional Arabic.
  - 18 للعنوان الرئيسي
  - 16 للعناوين الفرعية
  - 14 للنص
  - 12 للهوامش.
- لا يتعدى البحث 4500 كلمة ولا يقل عن 3000.
- اختصار الموضوع بـ350 كلمة ووضع كلمات مفتاحية له.

الافتتاحية

-1-

في البدء والمنتهى

لكل نشرة أكاديمية بداية، وحكاية، هدف، ورؤية. تكبر البداية مع الزمن، أو تصغر. تلد مرة بعد أخرى، حينًا بسلاسة، وحينًا بعُسر شديد. تتغلّب على الصعاب تباعًا أو تسقط عند العائق الأول. تضرب في الأرض عميقًا، تحرّك راكدًا من الأذهان، تؤثّر حالًا أو بعد حين، أو لا يكون لها أيّ جذور، ولا يتأتّى منها أيّ أثر. تلك باختزال، طبيعة المغامرة. وبغضّ النظر عن النتائج والعواقب، هي تستحقّ المحاولة، مرة ومرتين، وأكثر.

أما حكاية النجاح، فترتبط أولًا بالمثابرة، ثم بعمق الرؤية، وأيضًا بخطورة الهدف. وتتعلّق كذلك بالمعيار: أن تكون مجلّة بحثية أكاديمية محكّمة، وأن تكون مستقلّة في الوقت نفسه. الاستقلال هو شرط أساسي لحرية البحث، وهي طريق إلزامي لتطوّر العلوم، وانبثاق العلماء، في تراكم معرفي، وسياق نهضوي. فمن دون حرية الباحث ضمن المعايير المنهجية الصارمة، لا أمل. ومن دون الاستقلال عن دوائر التأثير مهما كان اتجاهها أو طبيعتها، لا إمكان.

«تكوين»، كلمة مفتاحية. تعني كثيرًا من الأشياء في كثير من المجالات. فيها تلمح الرؤية، وتستحضر المجال، وترسم الأفق. وفيها تتعدّد الرؤى والإيحاءات. فأول سفر من أسفار التوراة، هو سِفْر التكوين Genesis. وفي الإصحاح الأول منه: «في البدء خلق الله السماوات والأرض». وفي القرآن، تكرّر فعل التكوين:

﴿كُن فَيَكُونُ﴾ في ثماني مواضع، منها قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البَقَرَة: 117]. والمعنى الدِّيني بادٍ من الكلمة. والتكوين هنا، يعني الخَلْق، والبدء، والولادة، والنشأة. ولا هو مراد المجلة أن يكون هذا اختصاصها بالمعنى الضيق.

أولًا، تهتم «تكوين» بالأبحاث الدِّينية بالمعنى الواسع، أي دون أن تكون مجلة دينية تقليدية؛ والدّين هو أحد أهم العناصر المكوّنة لاتجاهات التفكير، والتصرّف، والاجتماع، والافتراق، لجهة آثاره، وتجلّياته، وإسهاماته في المجال العام. وهي ترحّب بالكتابات التجديدية التي تخاطب المشكلات المعاصرة، وتطرح معاني غير مطروقة، وتحرّك الفكر في اتجاهات منسية، وفق قواعد البحث الرصين.

ثانيًا، إن «تكوين» تبحث في الظواهر الاجتماعية العامة ارتباطًا بالدِّين، على خطى ابن خلدون، الذي أورد لفظ تكوين في **مقدّمته** حين طرح كيفية تكوين العصبية؛ والعصبية هي مرتكز قيام الدول والحضارات كما يقول. والمعنى الخلدوني لـ«تكوين» بعيد طبعًا عن فعل الخَلْق من عدم، وهو أقرب إلى معنى «تشكيل» العصبية القبلية أو ما يشبهها، وهي موصلة بحسب **المقدمة** إلى المُلك وفق الدورة المعروفة من صعود وسقوط، ثم صعود وسقوط آخر.

ثالثًا، يستعمل المغاربة خاصة كلمة تكوين بالمعنى التربوي، بما يرادف كلمة formation بالفرنسية والإنجليزية والألمانية، أي التشكيل والبناء والتثقيف والتعليم. ولا تخلو كلمة «تكوين»، من هذا المعنى أيضًا، فالتعلّم والتعليم، دورة متواصلة، ومتكاملة الأطراف، والهدفُ تكوين المعرفة العلمية في المجال الذي اختارته ليكون مجالها الأثير.

فبمَ تختص «تكوين» إذًا على وجه الدقة؟ هل تهتمّ على نحوٍ خاص بالمفاهيم

الاجتماعية والبراديغمات السائدة في زمان ومكان، وبالبيانات الإحصائية لحالة من الحالات المدروسة وحسب، أم تتناول العلوم الاجتماعية ونظرياتها ومدارسها عامة، أم العلوم الإنسانية في إطار أوسع، بل العلوم قاطبة لجهة نشأتها وتطوّرها وتأثيرها في ترقية المجتمعات والحضارات؟

هي ليست مجلّة منحصرة بالعلوم الاجتماعية، بل تُعنى بالاجتماع العربي والإسلامي، ماضيه، وحاضره، ومستقبله، كما أنها تناقش بالقدر نفسه الفكر الاجتماعي الذي هو أوسع نطاقًا من السوسيولوجيا بحدّ ذاتها.

وعلى هذا، فإن العدد صفر، ليس تجريبيًا وحسب، بل هو استكشافي أيضًا، وتمهيد لما سيأتي في قادم الأيام...

-2-
علوم الاجتماع والدِّين

منذ أن نشأ علم الاجتماع في الغرب، قبل قرنين، كان أمام روّداه الأوائل، تحدّيان أساسيان: الأول تأكيد علميّته، والثاني تثبيت موضوعيته. في التحدّي الأول، راود أوغست كونت August Comte (ت 1857) طموح إلحاق علم الاجتماع بالعلوم الطبيعية، فأطلق أولًا عليه اسم «الفيزياء الاجتماعية la physique sociale» مع أنّ موضوعه هو حراك الإنسان في بيئته ومحيطه، ماضيًا وراهنًا، حيث مساحة اللايقين أكبر، بخلاف العلوم الطبيعية التي موضوعها المادة في ثباتها النسبي، أو حركيّتها وفق قواعد مستقرة، ومن الممكن توقّع مآلاتها أكثر نسبيًا من إمكانية التنبؤ بسلوك الأفراد والجماعات. فيما دعا المؤسس الثاني لعلم الاجتماع إميل دوركهايم Émile Durkheim (ت 1917) إلى التعامل مع الظواهر الإنسانية الاجتماعية كأنها أشياء (Durkheim, 1967: 8). أما تحدّي الموضوعية في العلوم الاجتماعية، فلا يقلّ صعوبة. موضوع البحث هو الإنسان، والملاحِظ هو كذلك

الإنسان، بأحاسيسه وانفعالاته، ومعتقداته الدِّينية، وانحيازاته الأيديولوجية. ولذا، فإن الموضوعية هنا نسبية، وقد تكون ظرفية، بل مؤقتة.

بهذه الحمولة الإبستمولوجية القلقة، كان تعامل علم الاجتماع مع الدِّين عامة، مشوبًا منذ اللحظات الأولى، بالتوجّه إلى إقصائه، أو تهميشه، وحتى محاولة الحلول مكانه؛ فرائد علم الاجتماع الحديث كونت، الذي وضع هدفًا له منذ أن كان شابًا، إعادة تنظيم المجتمع، ليس ببعده السياسي فقط، بل بكل أبعاد الوجود، كان مُعجَبًا بالكاثوليكية ليس كلاهوت، بل كمؤسسة إنسانية بحت، وإبداع بشري، كما كان يحترم الأشكال الدِّينية البدائية، والوثنية ضمنًا. فهو الملحد منذ مرحلة المراهقة، اعتبر أنّ وجود الإله ليس ضروريًا، وبقي مقتنعًا بأن المعتقدات الدِّينية لا تناسب سوى النفوس الضعيفة، أو الذين تغلب عاطفتُهم عقلَهم. فما هو الدِّين الذي يحتاج إليه الإنسان الحديث؟ يقول كونت: ثمّة كائن كبير يحيط بنا ويتجاوزنا، وهو الذي أعدّ وجودنا، ويمدّه إلى ما بعد موتنا، بحيث تنتفي الحاجة إلى كائن متعالٍ فيما وراء المادة. ويتحقّق الوجود الإمبيريقي (التجريبي) لهذا الكائن بسهولة، وهو الإنسانية. والدِّين الطبيعي عند كونت، هو عبادة الإنسانية le culte de l'humanité (Comte, 1830-1842: 17, 18, 19, 20). أما دوركهايم، فرجع إلى أصل التديّن استنادًا إلى ممارسات الإنسان البدائي، في كتابه: **الأشكال الأوّلية للحياة الدِّينية المنظومة الطوطمية في أستراليا** *Les Formes élémentaires de la vie religieuse le système totémique en Australie*. لقد درس الدِّين الأكثر بدائية وبساطة، مما كان معروفًا في زمانه لدى السكان الأصليين في أستراليا، وذلك بغرض تحليله ومحاولة تفسيره. ولم يدرسه من أجل الاستمتاع بحكاية الغرائب والفرائد، بل من أجل إدراك الطبيعة الدِّينية للإنسان، أي كشف الجانب الجوهري والدائم من الإنسانية (Durkheim, 1960: 1-2).

إنّ المقاربات السوسيولوجية للدّين تأثّرت بقوة كما يقول أنتوني جيدنز

Anthony Giddens، بأفكار المنظّرين السوسيولوجيين الكلاسيكيين:

1 - كارل ماركس Karl Marx (ت 1883)، الذي لم يدرس الدِّين على نحوٍ تفصيلي أبدًا، تأثّر بمن قبله من فلاسفة مطلع القرن التاسع عشر، لا سيما لودفيج فيورباخ Ludwig Feuerbach (ت 1872)، وكتابه الشهير **جوهر المسيحية** *Essence of Christianity*. وبحسب فيورباخ، فإن الدّين ينطوي على الأفكار والقيم التي ينتجها الإنسان في مسار تطوّره الثقافي، ويُرجعها خطأً إلى قوى إلهية. واعتبر ماركس أنّ الدّين هو استلاب ذاتي للمرء، وأنه بصيغته التقليدية سيختفي، وينبغي له ذلك (Anthony Giddens, 2006: 536-537).

2 - دوركهايم، وبخلاف ماركس، صرف زمنًا طويلًا من حياته في دراسة الدّين، مكثّفًا جهده في مجال محدود، لدى المجتمعات القديمة، وكتابه **الأشكال الأوّلية للحياة الدِّينية**، هو أحد أكثر الكتب تأثيرًا في مجال سوسيولوجيا الدّين. واعتقد دوركهايم أنّ الدّين ليس اعتقادًا فقط، بل دوره فعّال من خلال الطقوس والاحتفالات في المجتمعات القديمة لتقوية التضامن الاجتماعي. أما في المجتمع الحديث، فيرى أنّ الدّين يتلاشى، وأنّ التفكير العلمي يأخذ مكانه.

3 - ماكس فيبر Max Weber (ت 1920)، وعلى خلاف دوركهايم، انكبّ على دراسة شمولية للأديان في العالم، ورأى في الدّين قوة تغيير في المجتمع، وهو ما لم يهتمّ به دوركهايم إلا قليلًا، كما أنّ فيبر يتناقض مع ماركس، إذ اعتبر أنّ الدّين ليس قوة محافظة بالضرورة (المرجع نفسه، 537–540).

والدِّين ذو بُعدين: عَقَدي غيبي ومادي شهودي. ولا علاقة للسوسيولوجيا باللاهوت أو العقيدة، إلا من حيث الأثر الاجتماعي، فيكون الدِّين كعامل اجتماعي مجال بحث وإحصاء، دراسةً وتأويلًا. لكن علماء الاجتماع لا يجمعون المعطيات والبيانات من أجل تحليلها، واستنباط النتائج منها وحسب. بل هم

يستخلصون النتائج، ويدعون إلى انتهاج سياسات عامة، لإحداث تغيير اجتماعي معيّن، سواء أكانوا جزءًا من آلة السلطة أم مستقلين عنها. الفارق هنا رقيق ودقيق بين الوضعي (ما هو كائن) والمعياري (ما ينبغي أن يكون). وههنا، تنافسٌ على توجيه المجتمع بين السوسيولوجيا من جهة، والأديان من جهة أخرى.

لقد وُجد العلم الاجتماعي الحديث، منذ نشأته، في علاقة تناقضية تدابرية مع الدِّين. هما في الحيّز نفسه؛ لكنهما يتغايران في المنطلق، والمنهج، والغاية. الدِّين حمّال قيم فردية واجتماعية إلى جانب المعتقدات والطقوس والشعائر، وهو متعالٍ عن الواقع المادي في طبيعته وجوهره. أما السوسيولوجيا، فتصدر عن فلسفات إنسانية تتناول الواقع البشري، وهي تحاول التأثير فيه أيضًا، كما يحاول أهل الدِّين أن يفعلوا؛ بالدعوة، والتبشير، وبناء المؤسسات، وصولًا إلى تشكيل كيانات سياسية ودول ذات سيادة. ومع تغلّب العلمانية على الكنيسة في الغرب، بغضّ النظر عن المكانة الباقية للدِّين في المجتمع هناك، توصّل التغالب بين السوسيولوجيا والدِّين إلى طرح إعادة بناء الدَّين نفسه، ومراجعة دور الكنيسة، وفق الاتجاهات الاجتماعية الحديثة، بالتخلّي عن عقائد والإبقاء على أخرى، أو مجرّد التخفّف من صرامة بعض العقائد والطقوس تحت عنوان المعاصرة والحداثة (Edward Farwell Hayward, 1919: 329-342).

وفيما يتعلّق بسوسيولوجيا الإسلام خاصة، يقول طغرل كسكين Tugrul Keskin إنّ الأصول الدِّينية للإسلام قد دُرست على مدى 14 قرنًا، لكن الفهم المتأتّي من هذه الدراسات لا يمكن أن يفسّر بشكل كامل الأبعاد الاجتماعية الحالية؛ أي التحوّلات السياسية والاقتصادية في عالم اليوم، من نظام مالي عالمي، وسريان نمط الدولة القومية، الاقتصاد النفطي، الرأسمالية الليبرالية الجديدة، الثقافة الشعبية، زيادة التمدْين، وبروز الحركات الاجتماعية. لذا، من أجل فهم هذه الظواهر فيما يتعلّق بالإسلام والمجتمعات الإسلامية، يجب علينا

تطبيق الفهم الاجتماعي للإسلام كما فعل ابن خلدون في **المقدمة** في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. في هذا السياق - كما يقول - فإن دراسة الإسلام كدين هي دراسة محدّدة جدًا. ولذلك، يمكن وصف سوسيولوجيا الإسلام، بأنها دراسة منهجية للأمور الاجتماعية والسياسية، والجوانب الاقتصادية، وتحوّلات المجتمعات الإسلامية في سياق عالم معولم على نحوٍ متزايد. اليوم، بينما يتوافر مزيد من الهياكل السياسية البيروقراطية، أضحى الفرد أقل تديّنًا، وأكثر ميلًا إلى أن يكون عقلانيًا، فيما المجتمع أكثر حداثة وعلمانية من أيّ وقت مضى. ويرى كسكين أننا في العالم المعاصر بتنا أبعد عن الفضاء الاجتماعي، الذي يسود فيه شكل من أشكال التضامن الأكثر ميكانيكية، والدِّين فيه مؤسسة مهيمنة، فيما الاتجاه الحالي هو نحو مجتمع مَقُود اقتصاديًا. وفي هذا المجتمع الجديد، يهيمن الإنتاج الضخم والاستهلاك الشامل على كلّ جانب من جوانب الحياة البشرية، بما في ذلك العلاقات بين الناس. ويستنتج كسكين أنّ الإسلام في هذا السياق، هو الدِّين الأخير في العالم الذي لم يُضبط بعد أو يُعلمَن (Tugrul Keskin, 2011: 3-7).

-3-

الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والإسلام

برز علم الإناسة «Anthropology»، في القرن التاسع عشر خاصة، كمجال أكاديمي يدرس الإنسان البدائي، من كلّ النواحي، الثقافية، واللغوية، والبيولوجية، والأركيولوجية. ثم تطوّر ليمتدّ إلى الراهن، متكاملًا مع السوسيولوجيا الذي يدرس ظاهرات الاجتماع الإنساني من حيث البنى والعلاقات والسلوكات في زمان ومكان محدّدين. الأول مشدود أكثر إلى الماضي ومخلّفاته دون أن ينسى الحاضر، والثاني غارق في مشكلات الحاضر دون أن يُغفل التاريخ وعوامله. يعتمد الأنثروبولوجي على فهم الظاهرة في عمقها، وملاحظتها، ومعايشتها، فيما يبدو السوسيولوجي أكثر تجرّدًا ولجوءًا إلى الإحصاء والاستنباط. ولهذا، حظيت

الأديان أكثر باهتمام الأنثروبولوجيين، بوصفها جزءًا عضويًا من الثقافات. لكن دراسة الإسلام أنثروبولوجيًا لم يكن سهلًا لا في أهدافه ولا منهجياته. لقد طرح طلال أسد في دراسة له عام 2009 سؤالًا عن سبب الاهتمام المتزايد للأنثربولوجيين الغربيين بما سُمّي أنثروبولوجيا الإسلام، في الأبحاث التي تضمّنت كلمة إسلام أو مسلم. وإذ أشار إلى الدافع السياسي وراء ذلك (بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001)، فإنه ثمّة إجابات ثلاث عن السؤال المركزي: هل توجد أنثروبولوجيا للإسلام؟ وكانت كما يلي: 1. لا يوجد في التحليل النهائي موضوع للدراسة تحت عنوان الإسلام. 2. الإسلام هو الوسم المعطى لمجموعة مختلفة من العناصر التي قيل عنها إنها ترجع إلى الإسلام. 3. الإسلام هو كلّ تاريخي مميّز يضمّ جوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية. ويورد أسد نماذج من الإجابات الثلاث:

أولًا، ثمّة طرح شجاع لكن غير مفيد، للأنثرولوجي المصري عبد الحميد الزين (ت 1979) في دراسته تحت عنوان: «بعيدًا عن الأيديولوجيا والثيولوجيا: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam». لقد وقف الزين عند الأشكال المتعدّدة للإسلام، والتي هي متساوية واقعيًا، وكلّ واحد منها يستحق الوصف، وهي تعبيرات عن منطق أساسي لا واعٍ. وتوصّل إلى أنّ الإسلام كمقولة تحليلية يتلاشى. وعليه، لا وجود لأنثروبولوجيا الإسلام (Talal Asad, 2009, 1-2).

عبد الحميد الزين كان أنثروبولوجيًا واعدًا، حصل على شهادتي ماجستير في الأنثروبولوجيا، الأولى من جامعة الإسكندرية، والثانية من الجامعة الأميركية في القاهرة. أكمل الدكتوراه في جامعة شيكاغو عام 1970. ويقول زميله دالي إيكيلمان Dale Eickelman إنّ مسار الزين تغيّر بعمق عام 1966، عندما نال منحة لدراسة الدكتوراه في جامعة شيكاغو من مؤسسة فورد Ford Foundation، فوجد نفسه وسط

مقاربات منهجية متنافسة في دراسة الرموز ومعناها، وأساليب متعارضة من المنهجيات البنيوية واللسانيات الشكلية ومقاربات الدِّين بعيدًا عن الدراسات الوظيفية. وغذّت محاضرات كليفورد جيرتز Clifford Geertz (ت 2006) لا سيما تأويلاته للرمزية الدِّينية وتحليلها، رغبته بخوض هذا المجال، وجيرتز صاحب كتاب **الإسلام ملاحَظًا التطور الدِّيني في المغرب وأندونيسيا** *Islam Observed Religious Development in Morocco and Indonesia* (1969). أنجز الزين أطروحته بعمل ميداني في جزيرة لامو Lamu في كينيا، وهي مركز رئيسي للتعليم الإسلامي. وأمضى معظم حياته الأكاديمية في جامعة تامبل Temple University، وكان يعمل على تحليل مطوّل ومعمّق لشعائر الحج في مكة. وكان يسعى في آخر حياته للعودة إلى الشرق الأوسط، والحصول على شهادة في العقيدة والفقه، كي يتمكّن أكثر من مناقشة نظرائه المسلمين، في فهم القدرة اللامتناهية للإسلام على التجدّد الذاتي (Dale Eickleman, 1981: 362, 365). توفي عن عمر 44 سنة.

ثانيًا، وافق مايكل جيلسنان Michael Gilsenan في كتابه **تعرّف الإسلام** Recognizing Islam، عبد الحميد الزين، في أنه لا يمكن إقصاء أيّ شكل من أشكال الإسلام، بذريعة أنه غير حقيقي. أما اقتراحه القاضي بأن تكون الأشياء المختلفة التي يعتبرها المسلمون أنفسهم إسلامية، موجودة في حياة مجتمعاتهم وتطوّرها، فهو بالفعل قاعدة سوسيولوجية معقولة، على أنّ هذا لا يساعد في تحديد الإسلام كموضوع تحليلي للدراسة، وذلك لأنه يقوم على قاعدة أنّ كلّ ما يعتبره المسلمون إسلامًا فهو كذلك، على الرغم من الاختلافات بين المسلمين أنفسهم، على تحديد الإسلام الحقيقي من غيره (Talal Asad, 2009, 2-3).

ثالثًا، اعتبر طلال أسد، أنّ عمل إرنست جيلنر Ernest Gellner (ت 1995)، **مجتمع مسلم** *Muslim Society*، هو الأكثر طموحًا، ويُقدّم نموذجًا أنثروبولوجيًا للأساليب المميّزة التي يتفاعل بها الهيكل الاجتماعي، والمعتقد الدِّيني، والسلوك

السياسي في كلٍّ إسلامي. لكن أسد ينتقد مقاربة جيلنر في سياق إنتاج أنثروبولوجيا للإسلام، وذلك عندما جعله معادلًا للشرق الأوسط وأغفل غير المسلمين فيه. وعندما اعتبر أنّ الإسلام هو الصورة المنطبعة في مِرآة التاريخ المسيحي. وفي العلاقة بين الدّين والسلطة، عكس جيلنر الأدوار بين الإسلام والمسيحية، فأصبح الإسلام بنظره أكثر تسيّسًا من المسيحية، وهو خلاف الواقع التاريخي، كما يتجاهل مقتضيات السلطة التأديبية في التاريخ المسيحي. وهو غير ملائم من الناحية النظرية. المشكلة هنا بحسب أسد، هي محاولة جيلنر تعميم نظرة واحدة عن الإسلام، مع أنه على أيّ باحث في أنثروبولوجيا الإسلام أن يدرك أنّ هناك تنوّعًا كبيرًا في المعتقدات والممارسات الإسلامية (المرجع نفسه: 3-6).

بالمقابل، ظهرت كتابات في ثمانينيات القرن الماضي، تدعو إلى أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا إسلاميتين بدلًا من أنثربولوجيا (أو سوسيولوجيا) الإسلام الذي سبقت الإشارة إليه. منهج الأنثربولوجيا الإسلامية، يعني الانطلاق في الدراسة الأنثروبولوجية من قواعد الإسلام ومبادئه، بدلًا من دراسة الإسلام نفسه أنثروبولوجيًا، أي من القواعد التي أثمرتها الحضارة الغربية. ومن الأعمال التي ظهرت في هذا المنحى، كتاب **علم الاجتماع الإسلامي** *Islamic Sociology* لإلياس بايونس وفريد أحمد، وكتابا أكبر أحمد **نحو أنثروبولوجيا إسلامية** *Toward Islamic Anthropology*؛ و**اكتشاف الإسلام** *Discovering Islam*، وكتاب ميريل واين ديفيز Merryl Wyn Davies (ت 2021) **تعارفوا** *Knowing one another* (Richard Tapper, 1995: 185).

كان علي شريعتي (ت 1977)، قد حاول من قبل، في مجال دراسة سوسيولوجيا الدّين، تأسيس نوع من هذا العلم على قاعدة الإسلام، استمدادًا من مصطلحات القرآن والأدبيات الإسلامية. لقد تبيّن له أنه ثمّة مواضيع غير مطروقة أبدًا من قبل، ولم يتخيّل أنها كانت موجودة. وهو عَكَس المسار السابق فيما يرتبط

بدراسة الإسلام سوسيولوجيًا؛ فبدلًا من تناول آيات معيّنة من القرآن، أو بعض تصرّفات الرسول، أو نظام حياة الرسول، سياسيًا واجتماعيًا وسيكولوجيًا وأخلاقيًا، وتحليلها بوساطة العلم المعاصر؛ مثل علم الفيزياء لتفسير آيات تتناول الظواهر الفلكية، وعلم الاجتماع لاستنباط معانٍ تاريخية وسوسيولوجية من الآيات القرآنية ذات العلاقة، عمد شريعتي إلى استخراج مواضيع من القرآن في التاريخ والسوسيولوجيا والعلوم الإنسانية، باعتبار أنّ القرآن نفسه، والإسلام نفسه، مصدر للأفكار (Ali Shari'ati, 1979: 42-43).

وينطلق مالك بن نبي (ت 1973)، من معادلة التغيير في القرآن في سياق تفتيشه عن طريق النهضة وشروطها، أنّ للتاريخ دورة وتسلسلًا، فهو تارة يسجّل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وهو تارة يُلقي عليه دثارها، فتنام عميقًا. ولعلّ أعظم الزَّيغ كما يقول أننا نجهل النقطة التي نبدأ فيها تاريخنا، فتبدأ الكارثة، كمثل الكارثة التي أصابت العالم الإسلامي في وقعة صفين (37هـ/ 657م)، فأخرجته من جو المدينة المنورة الذي كان مشحونًا بهدي الروح وبواعث التقدّم إلى جو دمشق حيث تجمّعت مظاهر الترف. ويضيف: يجب التأمّل في سنن التاريخ التي لا تتغيّر ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الفتح: 23]، وكما وضّحها ذلك العبقري؛ عمدة المؤرخين ابن خلدون..

ويقول: في القرآن نص تاريخي تكويني bio- history ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرّعد: 11]. ولا ينبغي تقرير هذا المبدأ بحسب الإيمان به فقط، بل في ضوء التاريخ. وفي نقطة انطلاق الحضارة، ليس أمامنا سوى العوامل المادية الثلاثة؛ الإنسان والتراب والوقت. وفي هذه العوامل ينحصر رأس مال الأمة الاجتماعي الذي يمدّها في خطواتها عبر التاريخ. ولا يختلف تطوّر الحضارة الإسلامية عن تطوّر الحضارة المسيحية، إذ هما ينطلقان من الفكرة الدِّينية التي تطبع الفرد بطابعها الخاص، وتوجّهه نحو غايات سامية (مالك بن نبي، 1986: 47، 48، 50).

أما شارل عيساوي، فيدرس -سيرًا على منهج ابن خلدون- عوامل انتشار الإسلام وانحساره في منطقتين متوازيتين في حوض المتوسط؛ شبه جزيرة الأناضول في الشرق، وشبه الجزيرة الإيبيرية (إسبانيا والبرتغال) في الغرب. وأرجع سبب النجاح في دمج الأناضول بالإسلام وفشله في إيبيريا، إلى أنّ الأناضول أكثر جفافًا، ما يسمح للبدو بالعيش والتكاثر والتحوّل إلى قوة متغلّبة، ووجود عوائق جغرافية في إيبيريا. وثمّة عامل أهم، وهو قرب الأناضول من قلب الإسلام العربي الفارسي، وقرب إيبيريا من قلب المسيحية الغربية. أما العامل الأكثر أهمية، فهو العامل الثقافي، إذ إنّ العرب والترك انتصروا بشكل واضح على الشعوب الأرثوذكسية، فيما لم ينجحوا في اختراق الحضارة المسيحية الكاثوليكية، التي لم يشهد العالم مثيلًا لها من حيث التقدّم والقوة (شارل عيساوي، 1996: 22-23).

في خضمّ هذا المعترك، طرح الدكتور ساري حنفي عام 2016 رؤية مغايرة، في العلاقة بين علوم الاجتماع وعلوم الشرع، بما يختلف عن مشهد غلبة العلوم الاجتماعية في أوروبا على الدِّين منذ أواخر القرن التاسع عشر، وعن المسعى الناشئ أواخر القرن العشرين لأسلمة تلك العلوم؛ فمن جهة، رفض مفهوم أسلمة العلوم، ومنها أسلمة العلوم الاجتماعية. ومن جهة أخرى، رأى فائدة في التكامل، بين العلوم الشرعية والاجتماعية، دون أن يعني ذلك رفضًا للأطر الغربية، بل الإفادة من التراثين المحلي والعالمي معًا (ساري حنفي، 2016). لكنه بعد خمس سنوات، سيبدو مائلًا إلى تغليب علوم الاجتماع على علوم الشرع، دون أن يتخلّى عن التكامل المشار إليه آنفًا، عبر كتابه الصادر عام 2021 تحت عنوان: **علوم الشرع والعلوم الاجتماعية: نحو تجاوز القطيعة - أليس الصبح بقريب**. وذلك من باب دمج علم الاجتماع بعلوم الشرع، والدخول إلى آلية الاجتهاد الفقهي نفسها، كي يبدأ التغيير من داخل.

هشام عليوان

المراجع

- بن نبي، مالك (1986). **شروط النهضة**. دمشق: دار الفكر.
- حنفي، ساري (2016). «أسلمة وتأصيل العلوم الاجتماعية: دراسة في بعض الإشكاليات». **المستقبل العربي**، العدد 451، (أيلول/سبتمبر)، صص. 45-64.
- عيساوي، شارل (1991). **تأملات في التاريخ العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- Asad, Talal (2009). ‘‘The Idea of an Anthropology of Islam’’. *Qui Parle*, Spring/Summer, Vol. 17, No. 2: Duke University Press, pp. 1-30.
- Comte, Auguste, (1830-1842). *Cours de philosophie positive*, introduction et commentaires par Florence Khodoss.
- ————, (1851-1854). *Système de politique positive* Extraits des tomes II et III du Système de politique positive publié entre 1851 et 1854: version numérique par Jean-Marie Tremblay.
- Durkheim, Émile (1960). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ————, (1967). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- El-Zein, Abdul Hamid. (1977). "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam". *Annual Review of Anthropology*, pp. 227-254.
- Giddens, Anthony (2006). *Sociology*. UK: Polity Press.
- Hayward, Edward Farwell (Jul., 1919). ‘‘The Reconstitution of Religion’’, *The Harvard Theological Review*, Vol. 12, № 3, Cambridge University Press, pp. 329-342.
- Keskin, Tugrul (2011). *The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics*. UK: Ithaca Press.
- Shari’ati, Ali (1979). *On The Sociology of Islam*. Berkeley, USA: Mizan Press.
- Tapper, Richard (July,1995). "Islamic Anthropology" and the "Anthropology of Islam". *Anthropological Quarterly*. Vol. 68, No 3. The George Washington University Institute for Ethnographic Research, pp. 185-193.

«ما بعد الإسلاموية»...
قراءة في المفهوم البنائي والواقع

د. عبد الرحيم الخليفي*

مقدمة

لا يزال الإسلام السياسي يثير جدلًا عميقًا، بحيث أصبح مجال بحث وتنظير ومقاربات، لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية-السياسية فيه. والمقصود بالإسلام السياسي، الحركة الإسلامية التي هي «العمل المنظَّم المؤسَّس على المرجعية الإسلامية مستهدفًا البناء الإسلامي الشامل باعتبار الإسلام دينًا يؤسس لنظام حياة ولأمة وحضارة» (الغنوشي، 2011: 291)، وفق بناءِ تصوّر شامل لمرتكزات الدولة والمجتمع، ووفق خطاب ممنهج وواعٍ بحركة الواقع في الداخل والعالم، وواعٍ بحركة التداول الحضاري، والعمل على تهيئة أسباب التغيير.

ولقد أمكن للإسلاميين منافسة الحكام على إدارة الدولة والمجتمع في بلادهم، بوصفهم خلطاء في الوطن وشركاء في تحريره من الاحتلال، ولهم وزن في التأثير في الرأي العام. وعندما توغّلت الحركة الإسلامية في المجتمع، بدأ

(*) alkhalify@gmail.com

يظهر توصيف الجماعات الإسلامية بـ«الأصولية» و«التطرف»، وشاع ذلك في الخطاب السياسي الرسمي الغربي والعربي على السواء؛ بينما كانت توصف في البيئات الحاضنة بـ«الصحوة الإسلامية»، ثم أصبح يُطلَق عليها لاحقًا اسم «الإسلاميين». وقد تطوّر الوصف، وتبدّل إلى عبارة «الإسلام السياسي». ثم انتقل لاحقًا لدى الأكاديـميين ليصبح توصيف الإسلام السياسي بـ«الإسلاموية islamism» للتعبير عن الظاهرة نفسها، فاستُخدم بشكل تبادلي (إسلام سياسي/ إسلاموي).

وقبل أكثر من عقدين ونصف تغيّر الحديث عن «الإسلاموية» إلى الحديث عن «ما بعد الإسلاموية». وقد انتعش مجال التنظير فيها بعد ثورات الربيع العربي أي بعد عام 2010. وحظي «المصطلح» بقابلية التداول من جديد في الأوساط الأكاديمية شرقًا وغربًا، وأثار جدلًا واسعًا، نظرًا لتغيّر الخطاب والوسائل لدى الحركات الإسلاموية كما يتـراءى للمنظّرين، حيث جرى تحبير مئات الأوراق البحثية في هذا الموضوع الجدالي، تنظيرًا ونقدًا وتحليلًا وتأويلًا. وقد بسطه أُولِيفْييه رَوَا Olivier Roy وأُولِيفييه كارّيه Olivier Carré ثم آصف بَيَات، في محاولة للإمساك بسنوات الانعراج في تاريخ الإسلام وعلاقته بالسياسة. فأقيمت حوله المؤتمرات والندوات والمحاضرات[1]، في محاولة لاجتـراح مشاهد ومضامين التحوّلات بُعَيد ثورات الربيع العربي، ولصياغة أنموذج تأسيسيّ، له قوة تفسيرية

(1) ينظر على سبيل المثال:

– **ما بعد الإسلام السياسي، مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية** (2019). عمان: مؤسسة فريدريش أيبرت الألمانية، مكتب عمان، بالتعاون مع مركز الدراسات الاستراتيجية. شارك فيه ثلة مرموقة من الباحثين العرب والأجانب.

– **آفاق الإسلام السياسي في إقليم مضطرب: الإسلاميون وتحديات ما بعد الربيع العربي** (2018). تحرير: محمد أبو رمان. عمان: مؤسسة فريدريش أيبرت الألمانية. (صدرت أعماله باللغتين العربية والإنجليزية). وشاركت فيه أيضًا ثلة مرموقة من الباحثين العرب والأجانب. =

للواقع، على أنقاض ما سمّي بـ«فشل الإسلام السياسي»، بمعنى «الخلل» في تكيّف الحالة التفاعلية بين الخطاب السياسي الإسلاموي وبين الواقع، وإدراجه في سياق الجدالية المولعة بـ«المابعديات».

إنّ الإشكالية الأساسية تتمحور حول: إن كانت مقولة «ما بعد الإسلاموية» تتمتع فعلًا بقوة تفسيرية تمكّنها من طرح ممكن لما تحاول توضيحه، وتلبي معايير معيَّنة للمقبولية، ومتوافقة معه من خلال اتكائها على تغيّر الخطاب والسلوك لدى الحركة الإسلامية، استنادًا إلى منهج في تجديد الخطاب، واقتناع بتغيير المنهج الإسلاموي ليكون متوائمًا مع إيقاع واقع العالم؟ أم أنّ هذا التغيّر الملحوظ هو بسبب التجريب السياسي الذي أفضى إلى الفشل فكان الالتجاء إلى التغيير؟ بتعبير آخر، هل المقولة منسجمة مع الواقع السياسي ذي الصلة بالموضوع أم هو مجرّد توصيف عابر أم هو مجرّد مقولات عامة أم مقاربات متعدّدة الأوجه تحاول الإمساك بحركة الانعراج للإسلام السياسي والبحث في منطلقاتها وتوقّع مآلاتها؟ وما هو مستقبل «ما بعد الإسلاموية» في عالم متغيّر باطراد وبإيقاع سريع، على مستوى مسار الحراك الاجتماعي والعلاقات الدولية والواقع الاقتصادي؟ وهل تصمد مقولة «ما بعد الإسلاموية» في ظل هذا الاشتباك الحضاري أم هي فقاعة تنظيرية ستنطفئ، ويحل محلّها واقع جديد خاصة مع التطوّرات التي تهزّ العالم اليوم على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي والأمني وغير ذلك؟

هذا البحث - من حيث المنهج - يأخذ منحًى تحليليًّا لمضمون عناوين متناسقة ومنحى نقديًّا، والانتقال مما هو سرديّ في تفسير حالةٍ أو مشروعٍ أو ظاهرة «ما بعد الإسلاموية»، إلى ما هو أقرب إلى تحليل المفهوم التنظيري، وقراءة

= - عشرات المقالات لعدة باحثين مرموقين، مثل: آلان رُوسِيّون Alain Roussillon (ت. 2007)، حسام تمام (ت. 2011)، عرابي عبد الحيّ عرابي، خليل العناني، وغيرهم.

محاولة إعادة «زرع» الإسلاموية في المجتمع عبر مؤسسات الدولة داخليًّا، وبخطاب مختلِف مع العالم الخارجي.

1 - الإسلاموية: ما قبل «ما بعد الإسلاموية»

على مدى العقود القليلة الماضية، استُعمل عدد من المصطلحات لوصف الإسلام السياسي، أي أيديولوجيا الحركات الدِّينية - السياسية التي تسعى إما إلى استلام السلطة وإقامة نظام سياسي إسلامي وإما العمل على التغيير الاجتماعي من أجل تمكين الإسلام في كل مناحي المجتمع، من بين المصطلحات الأكثر تداولًا، هي: «الأصولية الإسلامية»، و«الحركية الإسلامية»، و«الراديكالية الإسلامية» و«التجديد الإسلامي» و«الصحوة الإسلامية» و«الراديكالية الإسلامية الجديدة». ومن تجنُّب المفاهيم المستعارة من علم الاجتماع الدِّيني للمسيحية، أعاد بعض المؤلفين اختراع كلمة «الإسلاموية Islamisme»، لأن مصطلح «الإسلاموية» في حدّ ذاته ليس جديدًا كما يقول عثمان كانه Ousmane Kane، على الأقل ليس في اللغة الفرنسية. ففي بعض كتابات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، استُخدم المصطلح الفرنسي «Islamisme» كمرادف للإسلام كدين (بوني موري Bonet-Maury، 1906؛ وأوكتاف هوداس Octave Houdas، 1908). بعد إعادة اختراعه، انتشر مصطلح «الإسلاموية» على نطاق واسع ليس فقط في اللغات الغربية، ولكن أيضًا من المفارقات أنه شاع في اللغة العربية أيضًا، حيث جرى تحويل «إسلامية» إلى «إسلاموية»، و«إسلاميين» إلى «إسلامويين». وفي أواخر القرن العشرين، تم تحديد «الإسلامويين islamistes» على أنهم جماعات إسلامية متشددة تتحدى علمنة المجتمعات والأنظمة السياسية في البلدان الإسلامية، وتدعو إلى أسلمة القانون والاقتصاد والدولة (عثمان كانه، 2012: 546-547).

أما آصف بيات فيعرّف الإسلاموية بأنها «الأيديولوجيات والحركات التي تسعى إلى إنشاء نوع من النظام الإسلامي - أو دولة دينية وإحلال الشريعة ورموز أخلاقية في المجتمعات الإسلامية». ويضيف قائلًا: إنّ «الارتباط بالدولة ميزة رئيسة من مزايا السياسة الإسلاموية...» (آصف بيات، 2013: 4). وبحسب إحسان فوزي، فإنه يُقصد بمصطلح 'الإسلاموية' أيضًا «الأفراد أو الجماعات المسلمة التي ترى أنّ في الإسلام عقيدةً سياسية موجِّهة تبرّر وتحفّز العمل الجماعي بالنيابة عن تلك العقيدة. ويعتقد الإسلاميون أنّ الإسلام نظام معتقدات كامل لا ينظّم مسائل العبادة فحسب، بل العلاقات الاجتماعية أو 'المعاملات'» (إحسان علي فوزي، 2019: ص160).

وعمومًا، استُخدم مصطلح «الإسلاموية»[2] أو «الإسلام السياسي» لدى الدارسين غربًا وشرقًا للتعبير عن الحراك السياسي للأحزاب الإسلامية في العالم الإسلامي، بدءًا من الحركة الإسلامية - كما يرى الغنوشي - في مصر ممثَّلة في حركة «الإخوان المسلمين» التي أسسها سنة 1928 حسن البنا (اغتيل 1948) الذي يعتبَر هو المجتهد الرئيس في وضع بنائهافكرًا وتنظيمًا، والذي هو أكبر رجال الفكر والإصلاح في ما يسمى «الإسلام السياسي» (الغنوشي، 2011: 291).

وفي الواقع التاريخي، يرى عبد الحميد أبو سليمان أنه «لا يصحّ أن نساوي بين ظروف قيام الحركة الإسلامية عند سقوط الخلافة العثمانية واحتلال الدول الاستعمارية الأوروبية لبقايا الدول الإسلامية، والظروف الحالية الحاضرة. ففي ذلك الوقت،كانت الحركة الإسلامية - بحكم الضرورة - تمثّل في جوهرها حركة

(2) لا بد من الحديث عن «الإسلاموية» قبل التحوّل للحديث عن «ما بعد الإسلاموية»، باعتبار أنها قامت على «أنقاض» الأولى.

ردّ فعل ومقاومة للهجمة الاستعمارية الشرسة، الهادفة للقضاء على الحصن الأخير... دولة الخلافة العثمانية» (عبد الحميد أحمد أبو سليمان، 2012: 58-59).

وليست «الإسلاموية» - حسب بعض الدارسين - تيارًا واحدًا، ينحصر في حقل محدَّد أو مذهب إسلامي واحد بل هي عدة تيارات، قسّمها بعض الباحثين مثل عثمان كانه إلى فئتين أساسيتين: فئة أولى تسعى إلى الإمساك بالسلطة السياسية بغية أسلمة السلطة والمجتمع، وفئة ثانية تسعى إلى تعزيز الممارسات الدِّينية والأخلاق والعادات وطرائق الحياة المجتمعية المتوافقة وأحكام الشريعة. وثـمة فئةٌ ثالثة تخلط بين الفئتين السابقتين (عثمان كانه، 2012: 547). أما آصف بيات، فلا يعتبر جماعة التبليغ من التيار الإسلاموي. ولا شك أنّ إخراجها من صفة الإسلاموية، هو باعتبار صفتها الدعوية التبليغية (آصف بيات، 2013: 6). ولكن ليس هناك مانع قانوني أو شرعي من تحوّلها إلى تيار أو حزب سياسي كبير له وزنه السياسي في البلدان التي ينتشر فيها؛ مثل باكستان، وبنغلاديش، والهند، وغيرها.

ويذهب طه جابر العلواني (ت 2016)، إلى ما وراء الأهداف المنظورة لجماعات الإسلام السياسي، معتبرًا أنّ هناك حاجة إلى منهجية فـ«ليس ما ندعو إليه ونعمل لتحقيقه مجرّد التأكيد على وجوب تمسك الإنسان بالمبادئ الأساسية الإسلامية، وإن كان ذلك مهمًّا ولا شك، بل لا بدّ من الأخذ بمنهجية قادرة على مستوى عالمي على التحرّك في الواقع والتأثير في مناهج العلوم والأنساق الحضارية، فهذا هو 'الغائب' فعلًا» (العلواني، 1981: 19). ويطرح عبد الحميد أبو سليمان كذلك السؤال-المشكل ما يمكن أن يعتبره القارئ في صميم الأزمة الحضارية للحركات الإسلامية (الإسلاموية): «ما هو الموقف والمنهج الأصوب لهذه الجماعات والحركات الإسلامية، والأمّة على مفتـرق طرق؟ هل تؤدي مواقفُها إلى إصلاح الأنظمة والقضاء على التبعية، أو إلى المخططات المعلَنة

لتمزيق العالم العربي والإسلامي وإشاعة الفوضى، وخلق المزيد من الصراعات، على أساس عرقي وطائفي، ومزيد من الضعف والتخلف والتبعية؟ وهل الأصوب والأمثل أن تبني الأمّة نظامًا اجتماعيًّا سياسيًّا جديدًا يؤسس لنهضة وإصلاح إسلامي حضاري معاصر، أو أن تغرّد حركات التغيير والإصلاح وجماعات الحركة الإسلامية خارج السرب والعصر؟» (عبد الحميد أحمد أبو سليمان، 2012: ص53). إنّ ما طرحة طه العلواني وأبو سليمان من الوجاهة بمكان، لكن الإشكالية تبقى في كيفية تعامل الأنظمة السياسية مع هذه الظاهرة. كما يتراءى لبعض الدارسين أنّ هناك «عبورًا» من الحالة الإسلاموية إلى ما بعدها، بمعنى أن «نهاية 'الإسلاموية' تفضي بالضرورة إلى الدخول في أفق «ما بعد الإسلاموية». وقد وُلد هذا المصطلح في السياق الغربي، خارج إطار 'المجال التداولي' و'الحقل الدلالي' العربي الإسلامي، الأمر الذي يجعله مفروضًا وليس مفترَضًا على فعاليات وتوجهات وقوى وحركات ترفض استراتيجيات التسمية المرتبط بالهيمنة والسيطرة، ذلك أنّ مقاربات تحليل الإسلاموية وما بعد الإسلاموية تتجاوز الأُطر المعرفية الإبستمولوجية وتتلبّس بالصياغات الإيديولوجية... ويصعب فهم وإدراك خصوصية مجالنا التداولي دون التخلص من تنميطات الفكر الغربي، وردّ الفكر الغربي إلى ثوابته التداولية» (حسن أبو هنية، 2018: 25). وهي بداية اقتفاء لملامح «نهاية مرحلة محدّدة» من التاريخ السياسي الإسلامي، وبداية أخرى تتمثل في تغيير الحركات الإسلامية لمنهجها للوصول إلى السلطة، ومن ثَم التعامل مع الواقع بمفاهيم وآليات جديدة في إدارة الشأن العامّ.

2 - «ما بعد الإسلاموية»: قراءة في المفهوم البنائي ودلالاته

إنّ النموذج النظري لكي يكون صالِحًا لتفسير الواقع بتفاعلاته وتشابكاته، وكي يتمتّع بقابلية التداول في الأدبيات سواء أكانت الاجتماعية أم السياسية أم

الإعلامية أم غير ذلك، ينبغي أن يتّصف بميزات، أهمها على الإطلاق القدرة التفسيرية لحركة الواقع. وينبغي أيضًا أن يتمتع النموذج الصالح لتفسير المقولات أو الظواهر المتماسكة، بمحكّات، أهمها: الاشتمال على مسلّمات، وأن يعرِّف أهم المصطلحات التي يستخدمها في مسلّماته هذه، ويحددَ مجال اهتمامه وحدوده، ويكونَ متسقًا داخليًا، وقابلًا للتعميم على الواقع، وقادرًا على توليد فرضيات، وأن يشمل تعميمات تتحدى المعطيات المتوافرة. وينبغي على النموذج أيضًا أن لا يفسّر الوقائع الماضية والحاضرة فحسب، بل أن يكون قادرًا على التنبؤ بالوقائع المستقبلية. والنظريات والنماذج – عادة – لا تُطرَح جانبًا إلّا إذا حلّت محلّها أخرى بديلة، لها قوة تفسيرية أعمق منها وأشمل. فهل مفهوم «ما بعد الإسلاموية» يستند إلى نموذج له قوة تفسيرية للواقع يتمتع بما عُرض سابقًا؟ يقول عبد الوهاب المسيري (ت 2008) إنّه من أهم النماذج النظرية التي ظهرت في الغرب، هو نموذج «الما بعد»، وهي ترجمة لكلمة post الإنجليزية وتنويعاتها الغربية المختلفة. وهو يشير إلى ما بعد ظاهرة ما من دون أن يحدّد شكل هذا الما بعد، ولا اتجاهه، مثل «ما بعد الأيديولوجيا»، و«ما بعد المجتمع الصناعي»، و«ما بعد الرأسمالي»، و«ما بعد الحداثة». ونموذج «الما بعد» يؤكد أنّ النموذج السائد لم تعد له فعالية، ولا قادرًا على تفسير الواقع الذي يشير إليه. وعلى الرغم من أنّ القديم يموت إلا أنّ الجديد لم تتضح معالمه بعد (المسيري، 1999، 1: 146).

أما المفهوم، فهو تجريد من أحداث ملحوظة، وشمول أمور تحت عنوان عامّ واحد. وهو يمثّل التشابهات أو الأوجه العامة لمواضيع أو أمور تكون مختلفة فيما بينها. والهدف هو تبسيط التفكير بواسطة شمول عدد من الأمور تحت عنوان عامّ. أما التجريدات ذات المستوى العالي، فتسمّى «مفاهيم بنائية»؛ كالدافعية، والعدالة، والقدرة على حلّ المشكلات. وعلى أية حال، فإن المصطلحات لا يمكن توضيحها بسهولة بالإشارة إلى حدث أو شيء ما. إننا نضع مفاهيم بنائية

بواسطة دمج مفاهيم ومفاهيم بنائية أقل تعقيدًا في أنماط هادفة. فالمفاهيم البنائية مفيدة في بناء النظريات، والتعبير عن الانتظامات الملحوظة وعن العلاقات، وتلخيص الملاحظات، ولتقديم التفسيرات. ويجري التخلّي عن المفهوم البنائي عندما توجد طريقة أفضل، لتفسير وتلخيص الملاحظات لتحلّ مكانه. وتنشأ المفاهيم من أجل تلخيص الملاحظات وتقديم التفسيرات. وكلما ابتعدت المفاهيم والمفاهيم البنائية عن الحقائق التجريبية أو عن الظواهر المفترض تمثيلها، ازدادت إمكانية سوء الفهم، وكذلك الحاجة إلى تعريفات دقيقة (دونالد آري وآخرون، 2013: 31-32). والنموذج الأوّلي للتعريف يُدعى تعريفًا تأسيسيًّا، بمعنى تعريف مصطلح بمصلحات أخرى. وإذا كان على شخص ما أن يجري أحد البحوث، فيتحتم عليه ترجمة المفاهيم إلى أحداث قابلة للملاحظة. وهذا ما سنطبقه على مقوله «ما بعد الإسلاموية».

إنّ مقولة «ما بعد الإسلاموية» توحي بحالة عبور تاريخي للتجاوز إلى ما بعد «الإسلاموية» عبر منهج وخطاب مغايرَين، وتنتمي إلى فصيلة ذهنية «المابعديات». و«تنتشر عبارة 'ما بعد' وكأننا ندرك في عالم بالغ القدم أننا متأخرون أو لاحقون عليه. ولم يعد في وسعنا زعم الجدّة، فنحن نأتي (في مرحلة مَا بعد)، ونكمل ما سبقنا. ولكن ما يلي ننزع عنه طابعه ولونه، ونطعن فيه. فـ«ما بعد»، يخالف ما يقال أكثر مما يبني بناءً عليه» (بريس كوتورييه، 2017). فمقولة «ما بعد الإسلاموية» هي إحدى المقولات المفعمة بالدلالات والمختلَف فيها، لتوصيف تحوّل «الإسلاموية» (الإسلام السياسي) من حالة «الفشل» في التكيّف بينه وبين الواقع إلى حالة جديدة ومغايرة.

إنّ «ما بعد الإسلاموية» يقدّمها الدارسون والمنظّرون على أنها حالة تحوّل، وأنّ هناك مرحلة سابقة عليها تأسست على أنقاضها. يقول حسام تمام (ت 2011) إنّ الكاتب الفرنسي أُوليفييه رَوا هو أوّل من بشّر بـ«ما بعد الإسلام السياسي» في

كتابه **فشل الإسلام السياسي** *L'Echec de l'Islam politique* (صدر 1992)، ثم جاء من بعده زميلُه جِيلْ كِيبل Gilles Kepel، فطوّر المفهوم في كتابه **الجهاد: انتشار الإسلام السياسي وانحساره** *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*، (صدر عام 2000). مقارنًا بين التجربة الإسلامية والتجربة الشيوعية، ويصفه تمام بأنه أحد أهم الباحثين في هذا المجال وأكثرهم نضجًا وقدرة على تطوير أفكاره (حسام تمام، 2008). ولكن المستشرقة الإسبانية لُوز غُومِيزْ Luz Gomez – أستاذة الدراسات العربية بجامعة مدريد المستقلة – تقول إنّ أوليفييه روا، أقرّ سنة 2001 بأن أُوليفييه كارِّيه، هو الذي استخدم المصطلَح أولًا، إلا أنهما استخدما المصطلح لأهداف ووجهات نظر مختلفة. وفي كِلا الحالتين، وَجدَا في «ما بعد الإسلاموية» تشخيصًا لشكل ذاتي النشوء من أشكال العلمانية ضمن الإسلام عينه. (لُوز غُوميز، 2018: 58).

وقد تحدّث روا عن إخفاق الحركات الإسلامية في بلوغ أهدافها المتمثلة في إقامة الدولة الإسلامية، والتي لم يكن يهمها سوى تطبيق الشريعة دون ابتكار أشكال سياسية جديدة، على أنّ الإسلاموية فقدت محركّها الأصلي ومحرّضها الأول، وما عادت تقدّم نموذجًا لمجتمع آخر، أو لغدٍ مشرق، بل تحوّلت إلى ما يشبه سلفية جديدة (أوليفيه روا، 1996: 7). أما حسام تمام، فرأى أنه ربما تنطبق فكرة نهاية الإسلام السياسي (ما بعد الإسلاموية) على تنظيمات الإسلام السياسي ومدارسه، التي انتهت بعد ممارسة وخبرة سياسية (كما لدى الإخوان المسلمين)، إلى مشروع سياسي يتوافق مع مشروع الدولة الوطنية الحديثة. وهذا لا ينطبق على اتجاهات وتنظيمات إسلامية أخرى تنتمي إلى ما يمكن تسميته بـ«السياسوية الإسلامية الكامنة أو المنتظرة»، ونموذجها الأبرز في السلفية. فهي تعتزل السياسة ليس رفضًا لها (على الطريقة الصوفية)، بل لأن اللحظة التاريخية لا تلائم نموذجها السياسي المنشود، أو لأنها ليست على استعداد لدفع تنازلات الدخول في السياسة وكلفته (حسام تمام، 2008).

وعاد روَا من جديد مع تلميذه السويسري باتريك هاينيي Patrick Haenni، وطوّر أطروحته بالحديث عن تحوّل السياسي إلى اجتماعي. وفي هذا السياق أصدر كتابه **الإسلام المعولم** *L'Islam mondialisé* (صدر عام 2002)، فيما أصدر هاينيي كتابه **إسلام السوق** *L'Islam de marché* (صدر عام 2005) (حسام تمام، 2008).

وهناك أحد أبرز المتخصصين في «الإسلام السياسي»، وهو صاحب أطروحة تفسيرية مغايرة تمامًا ومعارضة لأطروحة «ما بعد الإسلام السياسي»/ «ما بعد الإسلاموية»، وهو الفرنسي فرانسوا بورجا François Burgat الذي طرح بديلًا تفسيريًّا أقرب إلى الواقع، بحديثه عن عدم واقعية فشل الإسلام السياسي، فهو ليس مرحلة وإنما هوية مجتمعية، عدا عن كونه صوتًا معارضًا للاستعمار، وقد عبّر عن مقولته هذه من خلال كتابه الأشهر **الإسلام السياسي في المغرب: صوت الجنوب** *L'Islamisme au Maghreb: la voix du Sud*. فيما ظل عالم الاجتماع آلان روسيون Alain Roussillon (ت 2007)، «الضلع الفرنسي الرابع» - كما يصفه حسام تمام - في هذا الحقل ينتقد الأطروحة دون أن يتبنى أطروحة بديلة. ويعترف حسام تمام بأنه ممن تأثروا بأطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» واستفاد منها في دراساته عن الإخوان المسلمين وخاصة في كتابه **تحوّلات الإخوان المسلمين: تفكك الإيديولوجيا ونهاية التنظيم** (صدر عام 2010) (حسام تمام، 2008).

بعد كارّيه و روا، جاء المفكر الاجتماعي الأميركي من أصل إيراني آصف بيات لإحياء مفهوم «ما بعد الإسلاموية» من خلال توصيف المجتمع ما بعد الإسلاموي في مقاله: «The Coming of a Post-Islamist» (1996)، ثم دافع عنه ووضحه لاحقًا في مقال «ما هي ما بعد الإسلاموية What Is Post-Islamism؟» (2005). وبعدها أصدر كتابه بعنوان: **صناعة الإسلام الديمقراطي: الحركات الاجتماعية والانعطافية ما بعد الإسلاموية** *Making Islam Democratic: Social*

Movements and the Post-Islamist Turn (2007)، وقد نُشر الكتاب في تركيا وأندونيسيا،كما صدر كتاب **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي** *Post-Islamism: the Changing Faces of Political Islam,* الصادر عن جامعة أوكسفورد، سنة 2013، والذي هو نتاج مؤتمر دولي في المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث (ISIM) في ليدن بهولندا عام 2009. ويستغرب بيات كيف أنّ تركيا وأندونيسيا، وبدرجة أقل إيران، كانتا في مقدمة البلدان التي تبنّت فكرة «ما بعد الإسلاموية» في مجاليهما العامّين. ولكن من الغريب – كما يقول بيات – أنّ هذا العمل لم يترجَم إلى العربية، على الرغم من وجود عدد كبير من المقالات والنقاشات في الصحافة المطبوعة والمدوّنات عن «ما بعد الإسلاموية». وينافح بيات عن أطروحته بأن «ما بعد الإسلاموية ليست انقلابًا على الإسلام، ولكنه قلب المفاهيم والأفكار الإسلامية رأسًا على عقب، وتغليب الحقوق على الواجبات، والتعدّدية والتاريخية، ودمج الحقوق والتديّن والإيمان والحريات، وهي نتاج تحوّلات كبيرة في داخل الحركات الإسلامية ذاتها (آصف بيات: 2015: 2). ويقول أيضًا: «أحاول أن أعيد الاشتباك مع فكرة «ما بعد الإسلاموية» التي تمثل قطيعة نقدية وبديلًا عن السياسات الإسلاموية، وتعد بأن تجعل الإسلام متوافقًا مع الديمقراطية» (المرجع نفسه: 12) وهي نظرة تحيّزية – بتعبير المسيري[3]– بامتياز إلى النموذج السياسي الغربي المتمثِّل في «الديمقراطية» كتجربة حضارية غربية يتمّ فرضها ويعتبرها الغرب معيارًا لإدارة الشأن السياسي العام.

وفي أواخر العام الثالث لثورات الربيع العربي عام 2013، نشر آصف بيات

(3) أطلق عبد الوهاب المسيري مصطلح «فقه التحيز» وهو مجال جديد يتناول بالدراسة تحديد عناصر التحيز في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد أراد المسيري تبيان مواضعه الكامنة في المناهج والنظريات الغربية، ويتبناها الباحث العربي بوعي أو من دون وعي. (المسيري، 1988).

كتابَ **ما بعد الإسلاموية**. وكان قد نشر سابقًا مقاله في دورية *Critique. Critical Middle East Studies* بعنوان: «وصول المجتمع الـمابعد إسلاموي»، لتفسير الحالة السياسية لما بعد الإسلام السياسي التقليدي. ويقول إنّه «منذ حوالي عقدين منذ أن بدأت، في عام 1996، باستكشاف وصياغة ما رأيت أنه اتجاه صاعد داخل التيار الإسلامي، وهو ما أطلقتُ عليه «ما بعد الإسلاموية». وخلال هذه الحقبة وفي ضوء التطوّرات والمستجدات، عكفت على إثراء معرفتي التجريبية من أجل إعادة التفكير وشحذ مفهوم ما بعد الإسلاموية» (آصف بيات، 2015: 9).

وقد عرّف بيات «ما بعد الإسلاموية» بأنها «حالة» أو «مرحلة تلي الاستنزاف الفكري والأيديولوجي والسياسي الذي وصلت إليه الإسلاموية التقليدية، وفِقدانها الجاذبية بين قواعدها ومؤيديها»، فهي «محاولة لوضع استـراتيجية ومفاهيم لتخطي الإسلاموية في المجالات الفكرية والسياسية. فما بعد الإسلاموية ليست معادية للإسلاموية أو غير الإسلامية أو علمانية. إنها تمثّل جهدًا لدمج التديّن بثقافة الحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالحرية الفردية». فهي عند بيات «حالة» و«مشروع» واعٍ يهدف إلى عقلنة الأسلمة التي تجري في الفضاءات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية.. هي محاولة لقلب أولويات الأسلمة رأسًا على عقب بحيث تحلّ الحقوق محلّ الواجبات، والتعدّدية محل الصوت الواحد، والتاريخية محلّ النصوص الجامدة، والمستقبل محلّ الماضي» (آصف بيات، 2005). وعاد بيات لاحقًا ووسع تعريفه لـ«ما بعد الإسلاموية» المستنفدة قدراتها القيادية في المجال السياسي والاجتماعي والعقائدي إلى اعتبارها - أي ما بعد الإسلاموية مشروعًا بحدّ ذاتها، يقوم على «قلب المبادئ الأساسية للإسلاموية رأسًا على عقب...» (المرجع نفسه). إنّ آصف بيات لم يستطع الفكاك من هوى الاستشراق (أقصد هنا التيار المتحيّز من الاستشراق) والنظرة الغربية.

ومن خلال ما نرصده في تعريفات كارّيه وروا وبيات لـ«ما بعد الإسلاموية»

في سباق مع المقولات والنظريات الأخرى لتفسير ما هي عليه الحركات الإسلامية وما آلت وستؤول إليه، نجد هذه النظريات كلها لجأت إلى المحاججة والاستشهاد بانتقائيات من الواقع لتوئيمها (جعلها موائمة) مع أنساقها، مُضْفية عليها مسحة آسرة في التفسير، محاوِلة الإمساك بتركيبة الحياة السياسية للمسلمين التي تنتظم في أحزاب وجماعات. فنلاحظ أنه يتمّ انتقاء أحداث معيّنة جرت لبعض الأحزاب مثل الإخوان المسلمين والنموذج الإيراني، من دون التمييز بين الخصائص المائزة للأحزاب حسب الظروف السياسية والتاريخية في علاقتها بالأنظمة الحاكمة التي تصارعت معها على مدى عقود ولا تزال. ويبدو أنّ بيات ومن سبقه وقعوا في فخ مقولة «ما بعد الإسلاموية» الآسرة من دون أخذ الاحتياطات اللازمة لمعايير التنظير السياسي، فوقعوا في توصيف الحركات الإسلامية من خارجها من دون التعمُّق في تحليل مضمون خطاباتها أو أدبياتها المكتوبة التي تؤكد على أنّ الدّين لا يمكن إسقاطه من حساب الحركات الإسلامية الحقيقية، لأنه «لا بدّ أن يكون مفهومًا بادئ ذي بدء أنّ القرآن ليس كتابًا أدبيًّا، وإنما هو حياة. والإسلام نفسه طريقة حياة أكثر من كونه طريقة في التفكير.. إنّ انطباع الازدواجية يكرّر نفسه عند النظر إلى الإسلام من الداخل، فليس هناك مؤسسة إسلامية أصيلة واحدة يمكن اعتبارها دينًا خالصًا فحسب، ولا علمًا خالصًا فحسب، خاصة عندما تشتمل على عناصر من السياسة أو الاقتصاد» (علي عزت بيجوفيتش، 1994: 34-35). والعدالة والأخلاق والحرية – وحتى الشورى – هي قيم مشتركة بين المجتمعات، وهي حاضرة في الأحزاب الإسلامية. وليس هذا من باب المناورة السياسية، وإنما الأمر متأصل.

إنّ مقولة «ما بعد الإسلاموية» لا تحيط بأكبر عدد ممكن من المكوّنات المادية الواضحة للظاهرة في بلدان متعدّدة، فآصف بيات – كما يعترف – اتخذ من إيران في أواخر التسعينيات نموذجًا، ولكنها قد تستدعي – كما يقول –

تحوّلات الحركة الإسلامية في تركيا (آصف بيات، 2015: 12)، ويستدرك قائلًا: «ولكن بقيت أسئلة غير مجاب عنها، عن مدى قدرة النزعة ما بعد الإسلاموية على أن يكون لها صدى مهم في مجتمعات العالم الإسلامي، وإلى أي حدّ يستطيع هذا التأطير المفاهيمي المبكّر أن يفسّر الأنماط المتنوّعة للتغيّرات الموجودة داخل الحركات الإسلامية المختلفة» (المرجع نفسه). وهذا يعني أنّ النموذج الذي قدّمه بيات من المفترض أن يكون صالحًا لتفسير المقولات أو الظواهر المتماسكة، لكن لم يكن كذلك، أي أنها غير متماسكة وغير ثابتة، ولم تكن «ما بعد الإسلاموية» قابلة للتعميم على الحركات الإسلامية المختلفة نظرًا لاختلاف خصائصها المائزة حسب محيطها المحلي والإقليمي وأنظمتها السياسية. وقد كان مجال اهتمام بيات ضيق للغاية (إيران)، وكما فعل عماد أبشانس في مقاله «ما بعد الإسلام السياسي: النموذج الإيراني» (عماد أبشانس، 2018: 171-188). أما غيره فقد اتخذ «جماعة الإخوان المسلمين» مجال دراسة، كما فعل حسام تمام، وخليل العناني، ومنهم من تحدّث عن النموذج الأندونيسي كما حلّل إحسان فوزي في مقاله: «ما بعد الإسلاموية» في أندونيسيا بعد انتخابات جاكرتا (المرجع نفسه: 151-170).

اللافت للنظر في هذا السياق أنّ أغلب تلك المقولات كانت توصيفية تحليلية، ترصد التغيّرات في مجال الاجتماع السياسي. ومقولة «ما بعد الإسلاموية»، كانت مجرّد فرضية استقرائية قائمة على الملاحظة، وهذا لا عيب فيه بشرط أن تثبُت صحة التفسيرات التي تطرحها، وذلك من خلال اختبارها.

من جهته، يقرّ بيات بأنه كان على وعي بأن مفهوم «ما بعد الإسلاموية» أثار جدالًا داخل الدوائر الأكاديمية والسياسية في أوروبا كما في تركيا والسودان وأندونيسيا وبلدان أخرى. ولذلك، وللتحقّق من إمكانية وجود ما بعد الإسلاموية بشكل عام في العالم الإسلامي، عقد مؤتمرًا دوليًا في المعهد الدولي لدراسة

الإسلام في العالم الحديث (ISIM) في ليدن بهولندا عام 2009 - والكلام لآصف بيات - ضمّ مجموعةً من باحثي السياسات الدِّينية لمناقشة وإلقاء الضوء على مسارات ما بعد الإسلاموية في بقاع متعددة تـمتدّ بين أندونيسيا والمغرب، والتي تفحص المسارات التاريخية للحركات والنظم الإسلامية، مسلّطة الضوء على كيفية تحوّلها في العقود الثلاثة الأخيرة وفي أيّ اتجاهات. وقد نتج عن المؤتمر كتاب **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة**. (المرجع نفسه). ولكن مقولة «ما بعد الإسلاموية» عرضت تفسيرًا ممكنًا لما تحاول أن توضحه بطريقة انتقائية، ولا تحظى بالاستقراء التام للواقع. أما الظاهرة التي تفسّرها فهي متحرّكة، والوقائع التي تقدّمها ليست جديدة؛ ومن يراجع أدبيات الإسلام السياسي سيجد أشياء تناقض ما طرحته «ما بعد الإسلاموية» كمقولة قبول الدولة، والتعدّدية، والديمقراطية ونحو ذلك.

وكما يلاحظ أبو هنية فإن مقاربة «ما بعد الإسلاموية» لا تخلو من الأثر الاستشراقي في سياق ظاهرة الاستشراق الجديد؛ فالخطاب الاستشراقي الثقافوي الجديد، يصرّ على أنّ تمثّلات الإسلام المختلفة تكتيكية، وليست استـراتيجية. ولا فرق نوعيًا بين «نهضة» الغنوشي و«خلافة» البغدادي. والجميع يصرّ على ترسيخ أجندته الإسلامية التي لا تنطوي على تبنٍّ مخلص للتعدّدية الديمقراطية (المرجع نفسه: 32).

3 - من الإسلاموية إلى «ما بعد الإسلاموية»: تحوّل في شكل الخطاب أم تغيّر جوهري؟

إنّ التحوّل - في علم الاجتماع السياسي - ينبغي أن يكون تغيّرًا واضحًا وعميقًا في البنية، وليس سطحيًّا، كالانتخابات العادية أو فوز بعض الأحزاب التي لـم تكن ظاهرة من قبل. ويرى عرابي أنّ مفهوم «ما بعد الإسلاموية» احتلّ مقام السردية الجديدة أو النموذج التحليلي في تفسير التحوّلات الحاصلة في بنى الأفكار

والمجتمعات، وعلاقاتها التاريخية التي تنتمي إليها، وتوجّهاتها المستقبلية، مما يشير إلى أنه أضحى شبكة مفهومات متـرابطة ببعضها بعضًا، ومؤثرة فيما بينها تحت مسمى «ما بعد الإسلاموية» (عرابي عبد الحي عرابي، 2018). فما الذي تغيّر في «الإسلام السياسي» حتى يرى المنظّرون والدارسون بأن هناك «ما بعد إسلاموية» أغرت بهم لإسالة الحبر واعتبارها طرحًا جديدًا على «أنقاض» الإسلاموية التقليدية؟

يرى أبو رمان، أنّ هناك نزوحًا للعديد من الحركات الإسلامية اليوم إلى «التوغّل» أكثر في مسار القبول بالديمقراطية، والتعدّدية السياسية، والمشاركة في السلطة، والإعلان عن تبنّي الحريات العامة، ثم القول بفصل الدعوي عن السياسي، وتمييز المجال الدِّيني والوعظي والفقهي عن المجال السياسي والعمل الحزبي، والبدء بالتفكير بهذا المبدأ من الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي اليوم، ما يعني التحوّل إلى أحزاب سياسية محتـرفة، ضمن اللعبة السياسية والديمقراطية، وهو ما يعني كذلك التخلي عن فكرة إقامة دولة إسلامية تطبق أحكام الشريعة، بما يستبطنه ذلك من تحوّلات فكرية ومراجعات فقهية ودينية في أوساط هذه الحركات (محمد أبو رمان، 2018: 9-10). بمعنى أنها تخلّت عن برنامجها الذي يراه دارسو «ما بعد الإسلاموية» «قديمًا».

إنّ التغيّر الحاصل في الخطاب ليس مقتصَرًا على الحركة الإسلامية بل حتى الأحزاب اليسارية، فحتى تلك التي كانت تساند الاستبداد «غيّرت» من عقلية إقصاء الإسلاميين من الحياة السياسية، والتي طالما تحالفت في هذا الاتجاه مع الأنظمة المستبدة التي سقطت بفعل الثورة. وكان هذا التغيير عند مساندي الاستبداد سابقًا ليس اقتناعًا منهم، وإنما لم يعودوا قادرين على الانقلاب على الديمقراطية كما في السابق. فالتغيير كان استجابة لنبض الشارع ولحركة التاريخ. وهذا تطوّر طبيعي للحياة السياسية. ومن جهة أخرى، نجد الذين درسوا «ما بعد الإسلاموية»

لم يقم كثيرٌ منهم بتحليل مضمون أدبيات الحركات الإسلامية، وهذا ظاهر من كتابات مؤيدي مصطلح «ما بعد الإسلاموية». والذي يطالع – على سبيل المثال – البيان التأسيسي الصادر عن حركة الاتجاه الإسلامي (النهضة حاليًّا) بمناسبة الإعلان عنها في 06/ 06/ 1981 سيلاحظ الوسطية في الخطاب قبل ما يسمى «ما بعد الإسلاموية»، حيث جاء فيه: أنّ الحركة «ترفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية لما يتضمّنه من إعدام لإرادة الإنسان، وتعطيل لطاقات الشعب، ودفع البلاد في طريق العنف. وفي المقابل، إقرار حق كلّ القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير، والتجمع، وسائر الحقوق الشرعية، والتعاون في ذلك مع كلّ القوى الوطنية»... وتؤكد على «رفض العنف كأداة للتغيير، وتركيز الصراع على أسس شوروية تكون هي أسلوب الحسم في محالات الفكر والثقافة والسياسة»... و«دعم العمل النقابي بما يضمن استقلاله وقدرته على تحقيق التحرّر الوطني بجميع أبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية» (الغنوشي، 2011: 377–380). فالحركة هي أقدم ممثّلي الحراك الإسلامي في تونس – كما يؤكد أحد أبرز مؤسسيها، راشد الغنوشي – وهي «الأسبق إلى التبنّي الكامل للخيار الديمقراطي والمطالبة بالتعدّدية ولا تستثني تيارًا سياسيًّا مهما كانت خلفيته الإيديولوجية، ما توسل إليها بطرق الإقناع» (المرجع نفسه: 294).

الاستنتاجات

إنّ المقولة أو النموذج لكي يكون صالِحًا لتفسير الواقع بتفاعلاته، وكي يتمتّع بقابلية التداول في الأوساط ذات الصلة، ينبغي أن يتّصف بميزات وبمحكّات، أهمها: القدرة التفسيرية، وعدم الاقتصار على تفسير الوقائع الماضية والحاضرة فحسب، بل أيضًا التنبؤ بالوقائع المستقبلية. والمتأمل يجد مصطلح «ما بعد الإسلاموية» «يعاني قدرًا من الغموض والسيولة، ما يجعله فاقدًا للقوة التفسيرية

اللازمة لتحليل تحوّلات جماعة الإسلام السياسي وحركاته، وتفكيكها وتفسيرها"(خليل العناني، 2019). كما أنّ «الإسلاموية» هي «إسلامويات»، وبهذا يمكن الحديث عن «ما بعد الإسلامويات»، نظرًا لاختلاف البيئة السياسية للأحزاب الإسلاموية. إضافة إلى أنها - كما يعترف بيات نفسه - ظاهرة غير ثابتة وغير راكدة، بل تتضمنها كيانات حركية تتحوّل نتيجة لتغيراتها الداخلية والخارجية (آصف بيات، 2015: 12). وكذلك، فإن مقولة «ما بعد الإسلاموية» لا تقدّم التنبؤ بالوقائع المستقبلية للإسلام السياسي من خلال المعطيات التي حصل عليها مؤيدو المقولة، فهي تقف عند التوصيف والتحليل، ولا تتجاوزه إلى التوقع.

إنّ «الإسلاموية» تبدو عند دارسيها كأنها ظاهرة ثقافية أو حضارية مستحدثة نتجت عن قوة تفاعل بين «السياسة» و«الدِّين» الذين هما في لاوعي دارسي الإسلام السياسي (الإسلاموية) حالة مبتدَعة، وهما كما يتراءى لهم منفصلان. ولكن «ليس من شك في أنّ الانطلاق من الدِّين كأساس للفكر والممارسة معًا، وفي مختلف جوانب الحياة، هو ركيزة المسلم الأولى ومنطلَقه الأساسي، لأن الدِّين منهاج وشرعة شاملان يعنى بقضايا الإنسان وبالمصير الإنساني في كلّيته» (طه جابر العلواني، 1981: 12).

إنّ مقولة «ما بعد الإسلامية» تريد «أن تجعل الإسلام متوافقًا مع الديمقراطية» على تعبير آصف بيات نفسه، بمعنى عملية «علْمنة الدِّين» بتعبير بيات مرة أخرى. بالرغم من أنّ الديمقراطية انتقدها أفلاطون وسقراط والتي يراها الأول نظامًا سياسيًّا يديره حمقى، وحديثًا انتقد كثير من فقهاء السياسة المعاصرين الديمقراطية المعاصرة. أصبحت الديمقراطية تقدَّم كدِين جديد مفروض وخاصة على شعوب العالم الثالث، وأصبحت المساعدات الاقتصادية والعلاقات الدبلوماسية تشترط تبنّي الديمقراطية، وأصبحت تُحتلّ بعض الدول لفرض الديمقراطية المزعومة.

المراجع

1 - كتب ومجلات:

- آري، دونالد وجاكوبس، لوسي ورضوية، أصغر (2013). **مقدمة للبحث في التربية.** ترجمة سعد الحسيني. العين (الإمارات): دار الكتاب الجامعي.

- أبو رمان، محمد (2018). **ما بعد الإسلام السياسي، مرحلة جديدة أو أوهام أيديولوجية.** عمان: مؤسسة فريدريش أيبرت، بالتعاون مع مركز الدراسات الاستراتيجية.

- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد (2012). **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي.** بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- علي عزت بيجوفيتش (1994). **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: يوسف عدس. بيروت: مؤسسة العلم الحديث.

- روا، أوليفييه (1996). **تجربة الإسلام السياسي.** ترجمة نصير مروّة. بيروت: دار الساقي.

- عرابي، عبد الحي عرابي (2018). «قراءة تحليلية لمفهوم ما بعد الإسلاموية» في أطروحة «آصف بيات». مجلة **جسور للدراسات**، (تموز/يوليو):
https://jusoor.co/content_images/users/1/contents/704.pdf

- العلواني، طه جابر (1981). **أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة.** هيرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- الغنوشي، راشد (2011). **الحريات العامة في الدولة الإسلامية.** تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع.

- المسيري، عبد الوهاب (1988). **إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد.** ط3. فرجينيا، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- ـــــــ. (1999). **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.** ط1. القاهرة: دار الشروق.

- Bayat, Asef (1996). “The Coming of a Post-Islamist Society”. *Critique: Critical Middle East Studies*:Hamline University, Saint Paul. Fall.

- ————, (2005). "What is Post-Islamism", *ISIM Review*, 16. Autumn.

- ————, (2013). *Post-Islamism The Changing Faces of Political Islam*. Oxford, New York: Oxford University Press,

- Duderija, Adis and Rane, Halim (2019). *Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates*. Switzerland: Palgrave Macmillan.

- Kane, Ousmane (2012). "L'«islamisme» d'hier et d'aujourd'hui Quelques enseignements de l'Afrique de l'Ouest". *Cahiers d'études africaines*. (No 206-207).

- Roy, Olivier (2011). "Les islamologues ont-ils inventé l islamisme?". *Esprit*. No. 277 (8/9).

2 - صحف ومواقع:

- أقطاي، ياسين (15/ 3/ 2020). نهاية الإسلام السياسي مجدَّدًا. موقع **الجزيرة**.
https://www.aljazeera.net/opinions/2020/3/15/%D9%86%D9%87%D8%A7%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D9%85%D8%AC%D8%AF%D8%AF%D8%A7

- تمام، حسام، (1/ 9/ 2008). «ما بعد الإسلام السياسي». موقع **الحوار المتمدن**.
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=145747

- العناني، خليل (6/ 5/ 2019). «إشكالات ما بعد الإسلاموية». **العربي الجديد**:
https://www.alaraby.co.uk/%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA-%22%D9%85%D8%A7-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%88%D9%8A%D8%A9%22

- كوتورييه، بريس (24 كانون الثاني/يناير 2017). «عالم «ما بعد الوقائع» يتمدد»، **الحياة**.

إشكالية العلاقة

بين الدولة والدّين في المغرب

د. إدريس الكنبوري*

مقدمة

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن سؤال مركّب: كيف تطوّر الفاعل الإسلامي في المشهد السياسي المغربي خلال العقدين الأخيرين بوجه خاص، وما الذي حصل لحزب العدالة والتنمية الذي تراجع بنسبة كبيرة من الرتبة الأولى خلال ولايتين انتخابيتين متتاليتين، إلى الرتبة الثامنة، بشكل دراماتيكي؟ وتسعى الدراسة إلى الوقوف على تحوّلات الإسلاميين في علاقاتهم بالنظام الحاكم، خصوصًا حزب العدالة والتنمية الذي انخرط مبكرًا في المشاركة السياسية منذ النصف الثاني من تسعينيات القرن الماضي، قبل أن تنعطف إلى قراءة نتائج انتخابات ثامن سبتمبر/أيلول 2021، التي كانت ضربة موجعة للإسلاميين، وأغلقت ـ في نظر الكثيرين ـ قوس الإسلام السياسي في المغرب الذي استمر بين 2012 و2021.

(*) elganbouri2001@yahoo.fr

سياق النشأة

على الرغم من أنّ الحركات الإسلامية تنهل من مصادر مشتركة، وتعلن تطلّعها إلى أهداف متقاربة في مختلف أنحاء العالم العربي، إلا أنها تظلّ في نطاق التفاصيل والتنزيل على صعيد الواقع السياسي خاضعة للسياقات السياسية والثقافية والاجتماعية التي تنشأ فيها، وتتأثّر بالبيئة الداخلية التي تتحرّك في دائرتها، محدّدة زوايا للعمل تأخذ بعين الاعتبار طبيعة الدولة القائمة والشروط السياسية والمعطيات الثقافية والمحيط السياسي المتمثّل في الأحزاب السياسية الموجودة. إنّ الحركة الإسلامية في كلّ قطر بهذا المعنى، هي محاولة للترجمة المحلّية للبعد العالمي الذي يتصف به تيار الإسلام السياسي بشكل عام.

نشأت الحركة الإسلامية المغربية في سياق داخلي طابعه الحضور الطاغي للإسلام في خطاب الدولة الرسمي، ومؤسسة القرويين بمدينة فاس التي كانت اللاعب الرئيسي في احتكار المشروعية الدِّينية ومنحها أو سحبها من الدولة، قبل أن تُدجّن بشكل تدريجي خلال عهد الحماية عبر ما سُمّي بالإصلاحات، ثم الحركة الوطنية التي عملت على توظيف المرجعية الدِّينية في صراعها ضدّ المستعمر، ممثّلة في حزب الاستقلال الذي جمع بين المحافظة والمعاصرة، ولعب دورًا فاعلًا في أسلمة الخطاب الحزبي في مرحلة ما بعد الاستقلال.

ولذلك، نشأت الحركة الإسلامية في المغرب وهي تستبطن هذه الخلفية التاريخية والدِّينية، معتبرة نفسها بمثابة استمرار لتركة الحركة الوطنية لا قطيعة معها، وأداة شبه موازية للدولة في مواجهة اليسار الراديكالي، الذي كانت حركة الشبيبة الإسلامية ـ أول حركة إسلامية ظهرت في نهاية الستينيات ـ ترى فيه العدو الرئيسي، وهو ما جعلها تتقاطع مع أهداف الدولة.

وقد تطوّرت الحركة الإسلامية المغربية خلال العقود الماضية في سياق وطني مختلف، يمنح للأعراف السياسية قيمة أكبر من الأيديولوجيا، ويتقاسم الخطاب

الدِّيني مع العديد من المكوّنات السياسية التي كانت تعلن الإسلام مرجعية لها، مع تباين بينها في التصوّرات، وهو ما قلّص من نزعة المواجهة بين العلمانيين والإسلاميين على نحو ما حصل في بلدان عربية أخرى. ومكّن احتكار الدولة للدين، والصفة الدِّينية للملك بوصفه أميرًا للمؤمنين، من رسم مجال عمل الإسلاميين في نطاق لا يتعدّونه، على أساس معادلة «إسلامية الدولة علمانية الإسلاميين»؛ ففي الوقت الذي ربط النظام بين الدِّين والسياسة على مستوى الدولة، نجح في الفصل بينهما على مستوى الحركة الإسلامية.

العلاقة بين الدِّين والدولة

منذ بداية الاستقلال حسمت الدولة المغربية في العلاقة بين الدِّين والسياسة؛ فقد ربطت مشروعية النظام الحاكم بالإسلام، وخوّلت صفة أمير المؤمنين ـ التي نُصّ عليها في أول دستور للبلاد عام 1962 ـ الملك السلطة الفعلية في الحديث باسم الدِّين وتمثيله على مستوى الحكم والمجتمع. ذلك أنّ تلك الصفة أعطت للملك حق الاحتكار الحصري للدِّين، وجعلت منه اللاعب الرئيس في الحقل الدِّيني الذي يدور من حوله اللاعبون الآخرون من دون أن يمكّنهم ذلك من منازعته في المشروعية الدِّينية (Mohammed El Ayadi, 2005: 117).

وخلافًا لأنظمة عربية أخرى، منحت الدولة للدِّين هامشًا في استراتيجيتها السياسية للحكم، أو أعلنت علمانيتها، فإن النظام الملكي المغربي وضع منذ وقت مبكر سياسة عمومية في المجال الدِّيني، بل إنه جعل النظام الحاكم نفسه ذا هوية دينية. تمثّل ذلك في إصلاح جامع القرويين، الذي كان مركز العلماء في الماضي، وكان يتوفر على سلطة كبرى في عزل السلاطين، بحيث أُفرغ من محتواه، وأُلحق بالدولة. كما أُنشئت في عام 1962 «رابطة علماء المغرب» لتكون منبرًا للعلماء تحت أعين الدولة، كما أُنشئت «دار الحديث الحسنية» لتقوم بالمهمة التي كانت

تقوم بها في الماضي جامعة القرويين، وهي تخريج العلماء. واستمرت هذه السياسة خلال الثمانينيات، بعد الثورة الإيرانية، عبر إنشاء المجلس العلمي الأعلى، الذي يرأسه الملك بصفته أميرًا للمؤمنين، ووضع قانون للمساجد يجعلها تابعة للدولة، بما ينزع من الإسلاميين إمكانية توظيفها في مواجهة النظام.

قادت تلك السياسة الدِّينية التي نهجها النظام المغربي إلى «دولنة» الدِّين étatisation، بحيث نلاحظ أنّ الدولة حلّت محلّ العلماء في القيام بالأدوار التي كانت مناطة بهم في الماضي. ولدينا نص تاريخي سيصبح الإطار العام الذي يحكم سياسة الدولة تجاه الدِّين في المغرب طيلة العقود الماضية. ففي العام 1966، وبمناسبة «الدروس الحسنية الرمضانية» التي كان الملك الحسن الثاني يقيمها في شهر رمضان، ألقى هو شخصيًا درسًا أمام العلماء والحاضرين بثّه التلفزيون المغربي، شرح فيه الحديث النبوي: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»؛ حيث وضع بشكل نهائي نوعًا من التمييز الوظيفي بين كلٍّ من الدولة ومؤسسة العلماء، وأكد على أنّ الجهة الوحيدة التي من حقها تغيير المنكر باليد هي الدولة. أما دور العلماء فهو التغيير باللسان، بمعنى «إخبار» السلطات المعنية بما يجدونه مخالفًا للشريعة، وهي التي لديها الحق في التدخل (الملك الحسن الثاني، 1993).

شكّلت مرحلة حكم الملك محمد السادس، منذ العام 1999، تحوّلًا نوعيًا في التعاطي مع العلاقة بين الدِّيني والسياسي في البلاد. في تلك المرحلة، كان الإسلاميون المغاربة قد حقّقوا نوعًا من التقدّم على المستوى السياسي، فقد وصل حزب العدالة والتنمية إلى البرلمان لأول مرة عام 1997، وأصبح جزءًا من المشهد السياسي المغربي. ورفعت جماعة العدل والإحسان المحظورة من سقف مطالبها في اتجاه الضغط على النظام الجديد، حيث وجّه مرشدها عبد السلام ياسين (ت 2012) رسالة قوية إلى الملك تحت عنوان: «رسالة إلى من يهمه الأمر» يدعوه

فيها إلى نهج سياسة مغايرة لوالده، والتخلّي عن جزء من ثروته لفائدة الشعب، وبدأت معالم الصراع بين النظام والإسلاميين ترتسم في الأفق.

غير أنّ تفجيرات 16 أيار/مايو 2003 في الدار البيضاء، وبروز تيار السلفية الجهادية الذي كان وراء تلك الأحداث، منح الدولة فرصًا أكبر في التدخل في المجال الدِّيني من أجل تعزيز مكاسبه السابقة وتقويتها، بما يؤدّي إلى تقليص مجالات نفوذ التيار الإسلامي ويرسم قواعد اللعبة السياسية، خصوصًا في ظلّ التراجع الذي باتت تشهده مختلف الأحزاب السياسية، وعلى رأسها الأحزاب ذات التوجه اليساري والاشتراكي التي تراجعت شعبيتها، بما جعل الإسلاميين يظهرون وكأنهم البديل الوحيد. وقد شهدت تلك المرحلة دفعة جديدة من الإصلاحات التي مسّت المجال الدِّيني، تمثّلت في ما سُمّي بـ«إعادة هيكلة الحقل الدِّيني»، حيث تمّ تغيير قانون المساجد، وإنشاء المجالس العلمية التي غطّت مختلف أقاليم المملكة، وتعديل القوانين المؤطّرة للتعليم الدِّيني، وتكوين المرشدين والمرشدات الذين بات دورهم ملء الفراغ في مواجهة التيار الإسلامي، ثم إنشاء هيئة الإفتاء التابعة للمجلس العلمي الأعلى الذي يرأسه الملك، بما يسحب البساط من تحت أقدام التيار الإسلامي في مجال الفتوى.

كان الهدف من تلك الإصلاحات تأكيد سيطرة الدولة على الحقل الدِّيني، وقطع الطريق أمام التيارات السلفية والإسلامية لعدم مزاحمة الدولة في توظيف الخطاب الدِّيني في المجال العام؛ وفي عام 2004، ألقى الملك بمناسبة عيد الجلوس خطابًا قويًا قال فيه إنّ «السياسة والدِّين، في نظام الملكية الدستورية المغربية لا يجتمعان إلا في الملك أمير المؤمنين»[1]. وقد كانت في الحقيقة إشارة

(1) https://www.pnct.ma/ar/discours-et-messages-royaux/ns-alkhtab-almlky-alsamy-bmnasbt-yd-alrsh

واضحة إلى ضرورة التمييز بين مهام الدعوة لدى الحركة الإسلامية والوظيفة السياسية، إذ لم يعد من مهامها القيام بشؤون الدعوة التي أصبحت لها مجالاتها الخاضعة لسلطة الدولة، وإنما أن تعمل في المجال السياسي بمنطق السياسة لا بمنطق الدِّين.

إن هذا الإطار العام لضبط العلاقة بين الدِّين والدولة هو الذي ظل قائمًا منذ بداية الاستقلال، وتعزّز طيلة العقود التالية من خلال الإصلاحات الدِّينية والمؤسساتية التي قام بها المغرب، بحيث مكّنت تلك الإصلاحات من وضع المؤسسة الملكية في مركز المعادلة بين الدِّين والسياسة، الأمر الذي جعل الحركة الإسلامية المغربية منذ البداية تعي حدود الدور الدِّيني الذي يمكنها أن تنهض به، وأن تعرف بأن الاندفاع على المستوى الدِّيني سيدفعها بالتأكيد إلى الاصطدام بالمؤسسة الملكية.

الإسلاميون ونظام الحكم

استفاد النظام الملكي في المغرب من تجربة حركة الشبيبة الإسلامية التي تأسست في نهاية الستينيات كجمعية ثقافية ـ دعوية إسلامية، بقيادة الشيخ عبد الكريم مطيع، كجمعية قانونية. ففي تلك المرحلة كان هدف النظام الحدّ من نفوذ التيار اليساري ـ الماركسي، الأمر الذي دفعه إلى السماح بإنشاء حركة الشبيبة لتكون أداة لمجابهة اليسار في الجامعات والنقابات العمالية، وتشجيع الجمعيات والهيئات ذات التوجه السلفي خلال حقبة السبعينيات والثمانينيات. وقد جاءت تلك السياسة في إطار الدعم الذي قدّمته المملكة العربية السعودية للجمعيات السلفية في مختلف الأقطار العربية والإسلامية لمواجهة التيار القومي من جهة والتيار الشيوعي من جهة ثانية.

بيد أن الدولة اصطدمت بهذين التيارين، الإسلامي الحركي والسلفي الدعوي، في منتصف السبعينيات وبداية الألفية الثالثة. فقد انتقلت حركة الشبيبة الإسلامية من مواجهة اليسار إلى مواجهة الدولة، وتشرّبت الفكر القطبي الإخواني المتشدّد، وبدأت تدعو إلى قلب نظام الحكم. وفي عام 1975 سيتهم النظام الحركة باغتيال القائد النقابي اليساري عمر بنجلون، ويُحكم على الشيخ عبد الكريم مطيع بالسجن مدى الحياة، ما دفعه إلى الفرار خارج المغرب هو وعدد من أطر الحركة، ما أدى إلى تفكك هذه الأخيرة ونشأة جمعيات إسلامية من طرف الأعضاء الذين كانوا ينتمون إليها، أخذت تقترب من النظام أكثر وتنتقد تجربة الشبيبة الإسلامية.

أما التيار السلفي، فقد انبثق منه تيار جهادي في مرحلة ما بعد تفجيرات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة الأميركية، وقام موالون لتنظيم القاعدة بالعمليات الإرهابية التي حصلت في الدار البيضاء في 16 أيار/مايو 2003، وهو ما استدعى من الدولة إعادة النظر في مجمل السياسة الدِّينية التي كانت منتهجة في الماضي. فالتيار اليساري لم يعد له حضور يذكر في المشهد السياسي، والسياسة التي اتبعها النظام السابق لمواجهته لم تعد ذات نفع، وبات عليه البحث عن ترتيبات جديدة تؤدّي إلى تقليم أظافر التيارين الإسلامي والسلفي، في ظلّ تحوّلات إقليمية ودولية شهدت تناميًا مطردًا لهذين التيارين.

سعى التيار اليساري خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي إلى محاربة الواجهة المدنية للنظام الملكي، فهو لم يكن معنيًا بالواجهة الدِّينية إلا باعتبار أنها امتداد للواجهة المدنية في نظام الحكم، كونه كان ينظر إلى الدِّين بوصفه آلية من آليات تثبيت الحكم. هذا بينما كان هدف التيار الإسلامي محاربة الواجهة الدِّينية، إذ لم يكن معنيًا بالواجهة المدنية إلا بوصفها امتدادًا للواجهة الدِّينية من خلال آلية البيعة، ذلك أنّ التيار الإسلامي كان يرى أنّ السلطة يجب أن

تكون نابعة من الدِّين، ومن ثمة عمل على التشكيك في البيعة الدستورية لنظام الحكم، على أساس أنها بيعة غير شرعية.

وقد تباينت مواقف الإسلاميين المغاربة من نظام الحكم تأييدًا ومعارضة. ففي الوقت الذي أعلنت جماعة العدل والإحسان أنّ نظام الحكم ومؤسسة إمارة المؤمنين تفتقد إلى الشرعية، ما تركها خارج المشهد السياسي دون الاعتراف الرسمي بها، أعلنت حركة التوحيد والإصلاح ـ التي هي الجناح الدعوي لحزب العدالة والتنمية ـ أنّ الدولة في المغرب دولة مسلمة، وأن «إمارة المؤمنين باعتبارها من المرتكزات التي يقوم عليها بناء الدولة المغربية هي رمز لهذه الحقيقة وضمان لحفظها واستمرارها» (موقع حركة التوحيد والإصلاح، 2003).

بيد أنه على الرغم من كون جماعة العدل والإحسان وقفت موقف المعارضة من الواجهة الدِّينية للحكم، ممثّلة في مؤسسة إمارة المؤمنين، إلا أنها بقيت محافظة على الطابع السلمي للمعارضة، ولم تنجرّ إلى استعمال العنف أو الدعوة إلى قلب النظام. ويعود هذا إلى ثلاثة عوامل رئيسة: العامل الأول، هو الجذور الصوفية لمؤسس الجماعة الشيخ عبد السلام ياسين، التي جعلته يرفض العنف ويراهن على التربية وممارسة الدعوة بهدف إعداد ما يمكن أن نسميه «البنية التحتية للتغيير»، عبر تربية جيل مستقبلي يمكنه أن يجعل التغيير السلمي المنشود ممكنًا دون إراقة دماء، وهو ما أطلقت عليه الجماعة مصطلح «القومة». والعامل الثاني، هو تجذّر المؤسسة الملكية بالمغرب، وحصول حالة من الإجماع حول مؤسسة إمارة المؤمنين، ما جعل الجماعة تدرك صعوبة رفع شعار الثورة أو قلب نظام الحكم لأن مثل ذلك الشعار سيؤدّي إلى عزلها. أما العامل الثالث، فيتمثّل في أنّ الدولة نجحت في استيعاب مؤسسة العلماء ومراكز إنتاج النخب الدِّينية، بحيث صار من غير الممكن بالنسبة للحركة الإسلامية استقطاب الهيئة العلمية وكسبها إلى جانبها لتحصيل نوع من المشروعية الدِّينية.

أما حزب العدالة والتنمية، فقد مثّل النموذج الذي عملت الدولة على تقديمه لباقي الإسلاميين، كحزب استوعب خصوصيات البلد، وأدخل تغييرات جذرية على قاموسه السياسي في وقت مبكر. والواقع أن الدولة المغربية شرعت في ترويض إسلاميي حركة التوحيد والإصلاح منذ النصف الأول من الثمانينيات، عندما انسحبوا من حركة الشبيبة الإسلامية وأنشأوا جمعية «الجماعة الإسلامية». فقد فتحت معهم حوارًا منذ نهاية الثمانينيات بمشاركة العلماء تحت اسم «جامعة الصحوة الإسلامية»، كان الهدف منه تقريب الإسلاميين من العلماء لا العكس. وعلى الرغم من أنّ الدولة رفضت الترخيص للحركة بإنشاء حزب على أساس ديني، إلا أنها فتحت أمامهم خيار الانضمام إلى حزب قائم معترف به هو حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية عام 1996، وقد تمّ ذلك وفق شروط معيّنة على رأسها الاعتراف بمؤسسة إمارة المؤمنين والنظام الملكي، وتحييد الإسلام كبعد سياسي من خطاب الحزب، والاقتصار على البعد الأخلاقي فيه. وبذلك نجحت في خلق نموذجها في إدماج الإسلاميين، وبات الخيار الوحيد أمام التيارات الإسلامية الأخرى هو تقليده (Aziz Chahir, 2014: 135-233).

النموذج المغربي واختبار الربيع العربي

ممّا لا شك فيه أنّ المعطيات السابقة تظهر لنا المسار السياسي الذي شهد تشكّل «نموذج مغربي» في إدماج الإسلاميين في العمل السياسي. ويمكن القول بأن تجربة الجزائر مع الإسلاميين في بداية التسعينيات من القرن الماضي شكّلت المرآة التي نظر عبرها النظام المغربي إلى الحالة الإسلامية؛ ففي مقابل النموذج الجزائري كان على المغرب نحت نموذجه الخاص الذي يرتكز على قائمتين: تحييد المؤسسة الملكية عن دائرة التدافع السياسي وجعلها مؤسسة فوق التيارات والأحزاب، والسماح للإسلاميين بالعمل السياسي وفق ضوابط معيّنة، وبشكل متدرّج.

لقد أثرت هذه الخصوصية في شكل التعاطي مع أحداث الربيع العربي التي انطلقت من تونس عام 2011. فالإسلاميون لم يرفعوا شعارات مناوئة للنظام، كما لم يدعوا إلى إسقاطه كما حصل في بلدان عربية أخرى، بل اقتصروا على رفع شعارات ذات طابع اجتماعي واقتصادي، أهمها محاربة الفساد وإصلاح القضاء والتوزيع العادل للثروة. وعلى العكس ممّا كان متوقّعًا من جماعة العدل والإحسان، التي كان لديها خطاب متشدّد تجاه الدولة، فقد سعت إلى التظاهر في الشارع إلى جانب حركة 20 فبراير بشكل محدود، ورفعت شعاراتها التقليدية التي تنادي بمحاربة الفساد وتعديل الدستور، ولم تميّز نفسها كثيرًا عن باقي التنظيمات السياسية، كما امتنعت عن المطالبة بالإطاحة بالنظام، ولم تسعَ إلى الدعوة إلى العصيان المدني لتحقيق «القومة» ـ هذا المصطلح الحاضر في أدبيات الجماعة وشيخها عبد السلام ياسين ـ والأكثر من ذلك أنها تحالفت مع حزب ماركسي صغير ليس له حضور في الشارع هو «حزب النهج الديمقراطي». بل إننا لاحظنا كيف أنّ الجماعة بقيت معزولة بين مختلف الأحزاب والهيئات التي نزلت إلى الشارع، بما فيها حزب العدالة والتنمية الإسلامي، الذي لم يتجاوب مع خطابها. وعندما وصل الحزب إلى الحكومة بعد انتخابات 2011 وتعديل الدستور، كان أول شيء صرّح به رئيس الحكومة عبد الإله بنكيران، هو ضرورة تسوية وضعية الجماعة من الناحية القانونية، مقابل الاعتراف بمشروعية النظام الملكي ومؤسسة إمارة المؤمنين.

حقّق حزب العدالة والتنمية في انتخابات تشرين الثاني/نوفمبر 2011 فوزًا كاسحًا بفوزه بـ125 مقعدًا في البرلمان، وهي سابقة لم تحصل مع أيّ حزب سياسي آخر، كما أنّ الحزب نفسه لم يسبق أن فاز بها، وذلك بالنظر إلى المناخ السياسي والاجتماعي الذي ولّده الحراك العربي وحركة 20 فبراير ـ التي كانت النسخة المغربية للربيع العربي (الحبيب استاتي زين الدِّين، 2019: 313). ففي

الماضي، كان الحزب يحدّ من مشاركته، خصوصًا في الانتخابات المحلية، ويمتنع عن تغطية جميع الدوائر، بناء على اتفاق بينه وبين وزارة الداخلية، أو رضوخًا للضغوطات التي كانت تمارس عليه بشكل غير مباشر عبر الأحزاب الأخرى، خاصة الأحزاب التقليدية التي كانت تتخوّف من اكتساح الإسلاميين لمناطق نفوذها. بيد أنّ الملاحظ أنّ الدولة في انتخابات 2011 نأت بنفسها عن لعبة شدّ الحبل مع الإسلاميين، وسمحت لهم بالفوز الواسع الذي حقّقوه، فقد كان الهدف من وراء ذلك إظهار نجاح النموذج المغربي في التعامل مع الفاعل الإسلامي الذي كان قد أصبح محطّ ثقة لدى الدولة ـ وإن بشكل محدود ـ ولم يعد مصدرًا للمخاوف، خصوصًا في ظلّ صعود الإسلاميين في أكثر من بلد عربي نُظّمت فيه انتخابات. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، الحيلولة دون ظهور تيارات إسلامية متشدّدة في حال ما أغلقت الأبواب أمام الحركات المعتدلة التي تغلّب مبدأ التعاون مع الدولة على مبدأ الصدام معها.

يقوم النظام الانتخابي في المغرب على أساس منطق لا يسمح بفوز أيّ حزب سياسي بغالبية مقاعد البرلمان، الأمر الذي يجعل الحزب الفائز بالمرتبة الأولى مضطرًا إلى الدخول في ائتلاف حكومي. بناء على ذلك، شكّل حزب العدالة والتنمية حكومة من أربعة أحزاب سياسية تنتمي إلى اليمين والوسط واليسار، وأعلن تحالفًا ثنائيًا مع حزب يساري هو التقدّم والاشتراكية، الذي كان يُسمّى «الحزب الشيوعي» سابقًا، وكانت في ذلك إشارة إلى أنّ الحزب ينظر إلى التحالفات على أساس سياسي براغماتي، وليس أيديولوجيًا.

يعرّف الحزب نفسه بصفته حزبًا ذا مرجعية إسلامية، وهي مرجعية يتقاسمها مع مختلف الأحزاب السياسية بمختلف توجّهاتها الأيديولوجية التي تعلن إيمانها بالمقدّسات أو التوابث المعلنة في البلاد، والتي تشكّل الإطار العام الذي يضبط العمل السياسي؛ وهي الدِّين الإسلامي، والمؤسسة الملكية، والوحدة الترابية

للمملكة. وهذا يعني أنّ تمثيل الإسلام يبقى حكرًا على مؤسسة إمارة المؤمنين التي يمثّلها الملك شخصيًا، ولا يمكن لأيّ تنظيم أن يمتلك هذه الصفة.

من هذا المنطلق، أعلن بنكيران مرات عدة أن لا علاقة لحزبه بتجربة الإخوان المسلمين المصرية. وصرّح في أحد اللقاءات في موقع لكم الإخباري في 12 حزيران/يونيو 2016، أنّ «الإخوان المسلمين» بعثوا من يؤسّس لهم فرعًا في المغرب، إلا أنهم فشلوا في تحقيق ذلك، بل انتقد شعارهم حول «الإسلام هو الحلّ». كما أنّ أحمد الريسوني، أحد الأعضاء البارزين في حركة التوحيد والإصلاح ورئيسها السابق، هاجم الجماعة المصرية، في حوار مع أسبوعية «الأيام» المغربية، في 29 تشرين الثاني/نوفمبر عام 2016، وأعرب عن ارتياحه لإزاحة محمد مرسي عن الحكم عام 2013، مؤكّدًا أنّ حركته لا علاقة لها بالإخوان المسلمين. ويحرص مسؤولو الحركة والحزب معًا على التمييز بين التجربة المغربية والتجارب العربية الأخرى، ويؤكّدون على الطابع الخاص والمحلّي للتيار الإسلامي في المغرب.

أظهر حزب العدالة والتنمية خلال السنوات الماضية التي أدار فيها التحالف الحكومي أنه حزب سياسي لا حزب ديني، فقد أخرج الدِّين من مجال التدبير؛ كما لم تكن له سلطة مباشرة على وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية التي تظلّ دائمًا من وزارات السيادة التي تكون فيها السلطة الأولى للملك. وقد صرّح رئيس الحكومة السابق، أمين عام حزب العدالة والتنمية عبد الإله بنكيران، لصحيفة «الشرق الأوسط»، في 8 شباط/فبراير 2012، أنّ المغرب «دولة تحكم من خلال الدستور، ورئيس الدولة هو جلالة الملك، ومن صلاحياته التي لا تتدخل فيها الحكومة هناك الجانب العسكري، والجانب الدِّيني».

اعتمدت استراتيجية «التدبير خارج الدِّين» كسلوك سياسي نهجه حزب العدالة والتنمية على إبعاد القاموس الدِّيني عن خطابه السياسي اليومي. وإذا كان خلال

مرحلة المعارضة يعلن مواقف رافضة لبعض الأنشطة الفنية أو الاجتماعية، فقد أصبح خلال تولّيه قيادة الحكومة يلتزم نوعًا من الصمت تجاه تلك الأنشطة، على غرار مهرجان «موازين» الغنائي الذي يقام سنويًا وتنفق فيه ملايين الدولارات. فقد أصبح الحزب أكثر براغماتية في تعاطيه مع الشأن العام، واعيًا بالتمييز بين الدولة والحكومة.

غير أنّ هذه البراغماتية لا تعني أنّ الدولة في المغرب باتت أكثر ثقة في الفاعل الإسلامي مقارنة بالماضي، كما نلمس رفضًا للإسلاميين داخل العمل السياسي من لدن الأطراف السياسية الأخرى التي لا تزال تنظر بعين الريبة إلى التيار الإسلامي. فالحقيقة هي أنّ الصدام الذي كان حاصلًا في الماضي بين الدولة والإسلاميين تحوّل إلى صدام بين هؤلاء والطبقة السياسية، إذ في الوقت الذي رفع الإسلاميون شعار محاربة الفساد، وتخليق العمل السياسي؛ نظر جزء من الطبقة السياسية إلى تلك الشعارات وكأنها تستهدفه. وخلال السنوات الماضية تبيّن أنّ المعارك السياسية التي قادها حزب العدالة والتنمية كانت موجّهة أساسًا إلى الطبقة السياسية، خاصة حزب «الأصالة والمعاصرة» الذي أسّسه شخص مقرّب من الملك عام 2008، هو فؤاد عالي الهمة، رفع منذ البداية شعار محاربة الإسلاميين. ويفهم هؤلاء أنّ الدولة لا تزال تحاربهم بطريقة مواربة عبر الأحزاب السياسية الأخرى، وهو ما يؤدّي إلى استمرار حالة سوء التفاهم بينهم وبين الدولة. وقد دفع حادث إعفاء عبد الإله بنكيران من رئاسة الحكومة بعد انتخابات تشرين الأول/أكتوبر 2016 بعد فشله في مفاوضاته مع الأحزاب السياسية حزب العدالة والتنمية إلى الشعور بأن الدولة باتت تفكر في تجاوزه بعد أن تخطّت أحداث الربيع العربي، وبأن القبول به كان لظروف استثنائية، وهو ما وجّه رسالة سلبية إلى الإسلاميين الآخرين، مثل جماعة العدل والإحسان، التي طالما انتقدت حزب العدالة والتنمية، ووصفته بأنه سيكون مجرّد أداة للتغطية على الواقع السلبي.

حصيلة وتراجع

شكّلت إزاحة عبد الإله بنكيران من قيادة الحكومة، بعد الفوز الكاسح للحزب في الانتخابات التشريعية في السابع من أكتوبر عام 2016، خطوة استراتيجية من أجل الطيّ التدريجي لصفحة الربيع العربي والعودة إلى المسار الطبيعي للحياة السياسية في البلاد، خصوصًا وأنّ الشعبية التي حصل عليها لدى الرأي العام والجماهير بسبب خطابه الشعبوي وبساطته وعفويته، جعلت الدولة تنظر إليه كمنافس في المشروعية السياسية للملك من الناحية الرمزية. وقد وجد بنكيران صعوبة في تشكيل فريقه الحكومي، رغم المفاوضات مع الأحزاب السياسية التي استغرقت ثلاثة أشهر، وذلك بسبب العراقيل التي وضعها أمامه حزب التجمع الوطني للأحرار، الذي يقوده المليادير ورجل الأعمال عزيز أخنوش، رئيس الحكومة المشكلة بعد انتخابات ثامن أيلول/ سبتمبر 2021، إثر فوز حزبه بالمرتبة الأولى.

وبالنظر إلى الصلاحيات التي يمنحها الدستور للملك، كرئيس للدولة، عُيّن الرجل الثاني في الحزب، الدكتور سعد الدِّين العثماني، رئيسًا للحكومة مكان بنكيران، الذي لم يعد مرغوبًا فيه، وكُلّف بإدارة دفّة المفاوضات مع الأحزاب السياسية من أجل تشكيل فريقه الحكومي. وقد تكلّلت مهمة العثماني بالنجاح في وقت سريع، ما أعطى انطباعًا بأن المواقف المتشدّدة والشروط الصعبة التي رفعها حزب التجمع الوطني للأحرار كانت تستهدف بنكيران كشخص، وليس حزب العدالة والتنمية كخطّ سياسي أو أيديولوجي بدرجة أساسية.

مع تولّي العثماني مسؤولية رئاسة الحكومة، وقبول دعوة القصر، بدأ يحصل الشرخ داخل الحزب الذي انقسم لأول مرة إلى تيار تابع لبنكيران، وتيار أطلق عليه «تيار الاستوزار»، الذي كان منه المحامي مصطفى الرميد، وكان يُشار إليه

بوصفه الرجل الثالث القوي داخل الحزب، وقد تخلّى عن العمل السياسي والحزبي مباشرة في أعقاب نتائج انتخابات ثامن أيلول/سبتمبر، كردّ فعل على الهزيمة المدويّة لحزبه.

بيد أنّ الرصيد السياسي للحزب لدى الرأي العام والناخبين بدأ يتآكل بشكل تدريجي، نتيجة التدبير غير المحكم للملفات الاجتماعية، وعدم القدرة على تنزيل الإصلاحات التي تعهّد بها الحزب في انتخابات 2011 أثناء الربيع العربي، ما جعل صورته تهتزّ، وكذا الصراعات السياسية داخل الائتلاف الحكومي التي استفادت منه الأحزاب الشريكة ـ خصوصًا التجمع الوطني للأحرار ـ لعزل نفسها عن حزب العدالة والتنمية، وترك جمرة الإصلاحات أمام الرأي العام بين يديه، عبر ممارسة نوع من النقد من داخل الائتلاف الحكومي، ودفع الإسلاميين إلى مواجهة انتقادات الشارع.

خلال رئاسة بنكيران للحكومة لم تنجح تلك الاستراتيجية في أداء مفعولها، فقد كان الرجل بارعًا في توجيه الضربات إلى خصومه بطريقة هادئة ومدروسة، وكان يحرص على مخاطبة الشارع بشكل مباشر، والتصريح بالصعوبات التي يلقاها مع شركائه الحزبيين، بل أحيانًا يصل إلى حدّ الكشف عن وقائع الاجتماعات المغلقة بينه وبين الأحزاب، وهو ما كان يربك هذه الأخيرة. لكن مع وصول العثماني إلى رئاسة الحكومة تغيّرت موازين القوة بين الحزب وشركائه الآخرين؛ فالعثماني رجل لا يتوفّر على نفس الخواص السياسية والشخصية والقدرة الخطابية التي يتوفّر عليها بنكيران، وهو حريص أكثر على البروتوكولات الحكومية، التي كان بنكيران عادة يخرج عنها، على حساب خطابه السياسي، ما جعل أداءه ضعيفًا.

سقوط انتخابي

حرص العاهل المغربي محمد السادس، منذ توليه الحكم خلفًا لوالده الحسن الثاني في تموز/يوليو من عام 1999، على أن تجري المحطات الانتخابية بشكل منتظم وفي مواعيدها كلّ خمس سنوات، لما يشكّله ذلك من علامات الاستقرار في النظام السياسي، وعلى أن تخلو من الطعن في النتائج الانتخابية من طرف القوى الحزبية، لما يمثّله ذلك من تشكيك في مصداقية النظام السياسي في تعاطيه مع الشأن العام. ومنذ انتخابات عام 2002، الأولى في عهده، حرص على أن يكون هناك نوع من الانفتاح السياسي رغم وجود البلد في محيط مضطرب، خصوصًا ناحية الإسلاميين، الذين كان يُنظر إليهم في بلدان المنطقة المغاربية بكثير من التوجّس والحذر، بسبب الخلفية الأيديولوجية كما هو الحال في تونس، أو نزعة السلطة العسكرية كما هو الحال في الجزائر، أو الحكم الفردي كما هو الحال في ليبيا في عهد العقيد معمر القذافي (قُتل عام 2011).

وهكذا جرت لأول مرة، وبشكل غير مسبوق، ثلاث انتخابات في يوم واحد هو الثامن من أيلول/سبتمبر، هي التشريعية التي عنت البرلمان بمجلسيه، والجهوية، والمحلية، انطلاقًا من حرص الدولة على إجراء الانتخابات في مواعيدها الدستورية، خصوصًا وأنها هذه المرة جرت في مناخ سياسي مختلف، يتميّز بالشروع في تنزيل «النموذج التنموي الجديد» الذي كان الملك قد دعا إلى وضعه العام الماضي، وشكّل لجنة ملكية خاصة أشرفت على إجراء عشرات المقابلات والاجتماعية مع الفاعلين السياسيين والنقابيين والجمعويين والشباب عبر مختلف ربوع المملكة، من أجل صياغة مشروع وطني للتنمية الاجتماعية والاقتصادية، وكان من بين أهداف الانتخابات إفراز الحكومة التي ستشرف على تنزيل ومواكبة هذا الورش الملكي.

ويبدو أنّ الدولة قرّرت من خلال هذه الانتخابات إعادة هيكلة المشهد السياسي من جديد، بعد المرحلة الانتقالية التي أفرزتها حقبة الربيع العربي، حيث وضعت قانونًا انتخابيًا جديدًا يعتمد قاسمًا انتخابيًا يحتسب المقاعد على أساس المسجّلين على اللوائح الانتخابية، وليس على أساس الناخبين كما جرت العادة في المحطات الانتخابية السابقة. وفيما رحّبت مختلف الأحزاب السياسي بالقاسم الانتخابي، كونه يعطيها فرصة أكبر للفوز، خاصة بالنسبة للأحزاب الصغيرة، انتقده حزب العدالة والتنمية واعتبر نفسه المستهدف الرئيسي منه، للحدّ من نفوذه الانتخابي والحيلولة دون تكرار سيناريو ما حصل عامي 2011 و 2016.

دخل حزب العدالة والتنمية غمار هذه الانتخابات رافعًا شعار «المصداقية والديمقراطية والتنمية» في حملته الانتخابية التي مرّت في أجواء باهتة بسبب وباء كورونا، بينما أعلن أنّ برنامجه «يهدف إلى إقرار نظام الحكم ومتابعة الإصلاحات الهيكلية ذات الصلة». وفي حين كان الكثيرون داخل الحزب يتكهّنون بهزيمته في تلك الانتخابات، لم يكن أحد ـ حتى من خارج الحزب ـ يتوقّع أن تكون هزيمة كبيرة الحجم بمثل ما حصل، إذ كانت التوقّعات تشير إلى أنه قد يحتل الرتبة الثانية أو الثالثة على أبعد تقدير، نظرًا لوزنه السياسي، وصموده في انتخابات 2016، رغم السلبيات التي طبعت تدبيره للحكومة بعد انتخابات 2011، وقيادته للحكومة مرتين متتاليتين، الأمر الذي لم يسبق أن أُتيح لأيّ حزب سياسي مغربي عبر تاريخ البلاد، وسيطرته شبه الكاملة في الانتخابات المحلية لعام 2015.

وأظهرت النتائج أنّ الحزب لم يفز سوى بأربعة مقاعد في الدوائر الانتخابية البرلمانية، بينما فاز بتسعة مقاعد بفضل الكوتا النسائية، في أكبر هزيمة انتخابية يمنى بها حزب مغربي منذ أول انتخابات نُظّمت في البلاد عام 1963. وحاز حزب التجمع الوطني للأحرار، الليبرالي، على الرتبة الأولى بحصوله على 102 من المقاعد، يليه حزب الأصالة والمعاصرة، وحزب الاستقلال، بينما احتلّ حزب العدالة والتنمية الرتبة الثامنة.

شكلت تلك الهزيمة ضربة قوية للحزب، الذي كان إلى الأمس القريب الحزب الأول في البلاد، والقوة السياسية الأولى في المشهد السياسي، والحزب الأكثر تنظيمًا في المغرب. وفور بداية تسرّب النتائج، ليلة التاسع من أيلول/ سبتمبر، قدّمت الأمانة العامة للحزب ـ أعلى هيئة تقريرية بعد المؤتمر ـ استقالتها الجماعية، وأصدرت بيانًا قالت فيه إنّ نتيجة الانتخابات «غير مفهومة وغير منطقية»، ومنحت مهلة سنة للإعداد للمؤتمر الوطني للحزب من أجل فرز قيادة جديدة.

لقد بدا واضحًا أنّ الحزب تلقّى ضربة موجعة لم يكن يتوقّعها على الإطلاق، إذ لم يستسغ تراجعه بشكل مفاجئ من المرتبة الأولى إلى الثامنة خلال خمس سنوات فقط من قيادته للحكومة الثانية. بيد أنّ ما حصل يجد تفسيره في السياسات الاجتماعية التي نهجها الحزب خلال ولايته الحكومية الأخيرة، وغياب القدرة التواصلية مع الشارع، والحملة الانتخابية الضعيفة التي قام بها بسبب تبعات وباء كورونا، فيما حزب التجمع الوطني نزل بكل ثقله في الحملة، مستغلًا جميع الإمكانيات ووسائل التواصل الاجتماعي بمختلف مستوياتها، وهو ما أهّله للفوز بالمرتبة الأولى، مستفيدًا من التصويت العقابي ضد حزب العدالة والتنمية، وارتفاع نسبة المشاركة التي لم تكن في صالح الإسلاميين، الذين كانوا يستفيدون من وعاء انتخابي شبه مستقر، تآكل بسبب قيادته لحكومتين متتاليتين.

الأسلوب الديمقراطي بديلاً

منذ أول مشاركة له في العملية السياسية، عام 1997، تمكّن حزب العدالة والتنمية من تحقيق نمو مضطرد مع كلّ عملية انتخابية، بشكل تصاعدي؛ فقد انتقل من تسعة مقاعد في البرلمان عام 1997 إلى 42 مقعدًا في انتخابات 2002 ليصبح القوة السياسية الثالثة، ثم 49 مقعداَ في انتخابات 2007 ليصبح القوة السياسية

الثانية، إلى أن أصبح القوة السياسية الأولى في انتخابات 2011 بحصوله على 105 مقاعد، وحافظ على موقعه في انتخابات 2016 بحصوله على 125 مقعدًا.

هذا التصاعد في الشعبية والفوز المتوالي كان من الطبيعي أن يشكّل مصدر إزعاج للدولة وللهيئات السياسية في المغرب، التي رأت أنّ الاستثناء الذي منحه الربيع العربي للإسلاميين سرعان ما تحوّل إلى قاعدة؛ لذلك كان لا بدّ من تلافي سيناريو تركي جديد بحصول الحزب على انتصار انتخابي للمرة الثالثة، وذلك عبر صناديق الاقتراع ـ حقل المواجهة الصامتة ـ بدل الصدام، في بلد يتميّز بخصوصية فريدة، بسبب الموقع المركزي للمؤسسة الملكية، ومركزية إمارة المؤمنين، كآلية لتدبير الشأن الدِّيني بعيدًا عن الإسلاميين، كما سبق القول في بداية هذه الدراسة.

ويمكن التأكيد على أنّ الدولة في المغرب وصلت إلى مرحلة باتت تعتبر فيها الإسلاميين عنصر توازن في الحقل السياسي، عوض كونهم عنصر قلق أو اضطراب، كما هو الحال بالنسبة لعدد من البلدان العربية، فهي لا تريد القضاء عليهم، وفي الوقت نفسه لا تريد أن يكون لهم الحجم الذي يستحقونه. ولكون النظام السياسي في البلاد يستمدّ مشروعيته من الإسلام، فإنه يحتاج إلى الإسلاميين ليشكّلوا قوة مقابلة للتيار العلماني والفرانكوفوني، تحقيقًا للتوازن السياسي، كما يحتاج إلى هذا الأخير لمناكفة الإسلاميين وتحجيم نفوذهم، وهو ما يتجاوب مع أطروحة «الانقسامية» التي يقول بها بعض الباحثين الأنثروبولوجيين الأجانب وعلى رأسهم إرنست جيلنر، في توصيف الوضعية السياسية والثقافية بالمغرب.

المراجع

1 - كتب

- خطب وندوات صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني (1993). الرباط: وزارة الإعلام.
- زين الدِّين، الحبيب استاتي (2019). **الحركات الاحتجاجية في المغرب ودينامية التغيير ضمن الاستمرارية**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- Chahir, Aziz (2014). «Éthique musulmane et modernisation politique: des potentialités sécularisationnistes des islamistes réformistes au Maroc» *La Revue Marocaine des Sciences Politiques et Sociales*. Nº7, VX. Novembre.
- El Ayadi, Mohammed (2005) *Les deux visages du Roi: le monarque et le commandeur des croyants*. Casablanca: La Croisée des chemins.

2 - مواقع

https://www.alayam24.com/articles-72199.html

https://www.alwatanvoice.com/arabic/content/print/247320.html

https://alislah.ma/wp-content/uploads/2019/01/tawajohat.pdf

https://lakome2.com/politique/56908/

علي زيعور:
رائد المدرسة النفسانية العربية

د. أحمد ماجد*

يعتبر الدكتور علي زيعور الرائد في مجال النفسانيات، فهو من الأوائل الّذين أدخلوا هذا العلم إلى العالم العربيّ، ويمكن اعتباره الثاني في هذا المجال، ولكن ما يمتاز به هو محاولته مقاربة الفكر والفلسفة والاجتماع، ولنقل العلوم الإنسانية من وجهة نظر نفسية، وهو لم يكن مقلدًا ومطبقًا للنظرة الغربية على المجتمعات العربية - الإسلامية، إنّما عمل على تأسيس مدرسةٍ عربيةٍ راهنةٍ في علم الاجتماع والإناسة؛ كما في التنمويات والتربويات؛ وفي الأنا والأنتَ، والنَّحناويةِ مع الأنْتُمِيّة داخل المجال النفسي الاجتماعي التاريخي للشخصية الواقعية واللاوعي في الذات العربية. حاول أن يضمّ إليها مجموعة من الدكاترة في الجامعة اللبنانية. هذه المدرسة التي لم تتوسع، ولكنّها أشارت إلى ضرورة إعادة تأصيل العلوم تلبية لاحتياجات الذات. على كلّ حال يبقى علي زيعور وبمعزل عن المدرسة، التي أرادها كهدية من الجامعة اللبنانية للجامعات العربية، والتي طمح من خلالها أن يبني تيارًا يشتغل على التراث من جهة، ويعمل على معالجة اللاسويّ والمنجرح فيها، لم تعمّر كثيرًا، إلا أنّ التراث الذي تركته يبقى يشير إليها. وفي هذا المبحث

(*) ahmad.majed2011@gmail.com

سنلتقي مع عينة من ما أنتجه من خلال استعراض مؤلفات مركزية للدكتور علي زيعور، وكيفية توزعها على الفروع المعرفية التي اشتغل عليها، والتي جمع فيها بين المنهج النقدي في الفكر، والتحليل النفسيّ:

القسم الأول

مؤلفات علي زيعور

تتوزّع كتب علي زيعور على محاور متعدّدة. وهي وإن توحّدت بالهدف، ولكنّها تشير إلى طبيعة المشروع الشمولية، التي لا تكتفي بجانب واحد من الموضوع لتبني عليه رؤيتها، إنّما تذهب باتجاهات متعدّدة، تبتدئ من الفرد وهواجسه وآلامه وأحلامه، وتنتقل إلى الجمعيّ بكلّ تمثّلاته، حتى تستطيع أن تبني تصوّرها، وقد قمنا بتوزيع هذه المؤلفات إلى فروع متعدّدة:

أولاً: المدرسة العربية في علم النفس والصحة النفسية

- **مذاهب علم النفس والفلسفات النفسية**[1]: يمدّ هذا الكتاب القارئ بمعلومات عن مسار علم النفس ومذاهبه أو فلسفاته ومناهجه.

- **حقول علم النفس (بالاشتراك مع مريم سليم)**[2]: ويتطرق فيه الباحثان إلى علم نفس النمو، والعادات والتقاليد، وعلم نفس المراهق، وعلم النفس العام، وعلم نفس الحيوان.

---

(1) علي زيعور، **مذاهب علم النفس والفلسفات النفسية**، (بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993).

(2) علي زيعور ومريم سليم، **حقول علم النفس**، (بيروت، دار الطليعة، 1986).

- **مناهج علم النفس** (مترجم، بالاشتراك مع الدكتور علي مقلد)[3]: الكتاب ترجمة لكتاب موريس روكلان، وهو يستعرض مناهج علم النفس.

- **علم النفس في ميادينه وطرائقه**[4]: يناقش هذا الكتاب تاريخ علم النفس، ويبدأ بالحديث عن علم النفس التجريبي، ومنشأ المسائل والمناهج والرواد والتأثيرات اللاحقة والتطور الحدث، وعلم النفس الحيواني وتطور أفكاره ومناهجه، وعلم النفس الفارقي وأصول دراسة الفروقات، والنظريات المتعلقة بالفروقات، وعلم النفس المرضي والمنهج العيادي، وهنا يحدثنا عن ت.ريبو وعن جانيه وج.دوما، وعن الإيحاء ونزعة التنويم والتحليل النفساني. وكذلك يتطرق للحديث عن علم نفس الطفل، وخصائصه العامة ومنهجه وبعض النظريات، ثم ينتقل لعلم النفس الاجتماعي ومبادئه وأعماله التجريبية. وفي القسم الثاني من الكتاب يعطينا الرؤية والمنتوج في المدرسة النفسانية العربية، ويبدأ بالحديث عن المناهج في علم النفس، والمدرسة العربية في هذا المجال، وتاريخها وتطورها ومشكلات المصطلح النفساني، وغير ذلك من التفاصيل والفوارق التي يسردها علينا المؤلف، بين المدرستين.

- **مدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية**[5]: يتناول الكتاب الخصائص الانفعالية والعقلية، وقام فيه بتقسيم الجهاز النفسي في الشخصية والحضارة والنحن، وأيضًا على توصيف مراكمات السلف في العلاج النفسي، ومعاملة المريض النفسي والمجنون والصحة النفسية عمومًا... بعدها يطرح الدكتور زيعور

---

(3) موريس روكلان، **مناهج علم النفس**، ترجمة: علي زيعور/ علي مقلد، (بيروت، دار المنشورات العربية).

(4) علي زيعور، **علم النفس في ميادينه وطرائقه**، (بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993).

(5) علي زيعور، **مدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية**، (بيروت، الدار العالمية، 1997).

الأبعاد النفسية للطعام كرمز لإرضاء الأم أو التمرد عليها، وفيه يعرض المؤلف للاختبارات التالية: 1. رائز استكشاف الترتر، و2. هل أنت مسرف في القلق، و3. هل أنت مصاب بعقدة نقص، و4. الثقة بالنفس، و5. هل أنت صارم مع نفسك، و6. اختبر اتجاهاتك، و7. رائز للوالدِّين، و8. اختبر حبك للآخرين، و9. هل أنت إداري جيد، و10. هل تجري وراء السراب، و11. اختبر صحتك، و12. هل أنت حسّاس، و13. امتحن سيطرتك على نفسك...

ثانيًا: المدرسة العربية في الفلسفة، داخل مشروع «الفلسفة في العالم والتاريخ»

- **الفلسفة في الهند - قطاعاتها الهندوسية والإسلامية والمعاصرة**[6]: يستعرض المؤلف في البداية الفلسفات الهندية الهندوسية وتياراتها، ثم الفلسفة الإسلامية في الهند، وتواصلها مع رموز النهضة في العالم العربي... وقد خصّص القسم الثالث للفلسفة الإسلامية في الهند، وفيه قراءة لبعض نماذجها (أحمد خان، وأمير علي، ومحمد إقبال)... وجمع زيعور بين الأثر والتأثير بين الفكرين العربي الإسلامي والفكر الهندي. والباحث لم يتعرّض في هذا المجال للفكر الهندي الحديث؛ أو لبعض منه إلّا بسرعة. كذلك هو ترك جانبًا موضوعات كثيرة متعلّقة بالأدب الصوفي الإسلامي في الهند، وبالفكر الأوروبي، وبالفكر الإسماعيلي، ومما أسقطه في هذا الكتاب، تأثر الفكر العربي المعاصر بالتصوف الهندي أو ببعض النظريات الهندية الرئيسية مثل: (التقمّص، والخلاص، والصفاء الداخلي للإنسان)، النظرة للألوهية، المحبة (البهاكتي)، التأمّل.

(6) علي زيعور، **الفلسفة في الهند - قطاعاتها الهندوسية والإسلامية والمعاصرة**، (بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993).

- **تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية**[7]: تناول الكتاب مرحلةً هامَّة من تاريخ الفلسفة، ألا وهي الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، وقد استهلَّ الكاتبُ كتابَهُ بمقدِّمةٍ أجلى فيها المراحل التي مرَّت بها الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، والتي عُرِفَتْ - آنذاك - باسم «الفلسفة المدرسية». وقد قَسَّم الكتاب إلى أبوابٍ وفصول عرضت الملامح التي تألَّفَت منها تلك المرحلة الجذرية من تاريخ الفلسفة؛ فتناول في الباب الأول الأعلام الفلسفية الرائدة والمُمَيِّزَةِ لتلك الفترة، وتطرَّق في الباب الثاني إلى العصر الممتد من النهضة التي بعثها شارلمان في الربع الأخير من القرن الثامن إلى نهاية القرن الثاني عشر، وما اتَّسم به هذا العصر من ازدهار للحركة العلمية. ثم انتقل الكتاب بعد ذلك للحديث عن انفصال المدارس عن السلطة الأُسقفية، والثورة على المعاني المجرّدة والنزوع إلى الواقع التجريبي.

- **فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلائقية**[8]: ويعالج موضوعة فلسفة الحضارة.

- **قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية**[9]: وهو قراءة للتيارات الفلسفية العربية المعاصرة، يبتدئ مع الطهطاوي في القرن التاسع عشر الميلادي، بعد ذلك يتحدث عن جمال الدِّين الأفغاني، ومحمد عبده، ومصطفى عبد الرازق، وإبراهيم مدكور، وعلي سامي النشار، لينتقل إلى الحديث عن الشخصيات الفلسفية المركزية في الفلسفة العربية المعاصرة، فيقوّم تجربة زكي نجيب محمود، وعثمان أمين،

(7) جونسو، **تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية**، ترجمة: علي زيعور، (بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993).

(8) علي زيعور، **فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلائقية**، (بيروت، مؤسسة عز الدين، 1994).

(9) علي زيعور، **قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية**، (بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993).

وعبد الرحمن بدوي، وفؤاد زكريا، وحسن حنفي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وإن كانت إطلالاته على الشخصيات الثلاث الأخيرة سريعة.

- **الفلسفة في أوروبا الوسيطية وعصر النهضة والإصلاح**[10]: ويعتبر الدكتور زيعور أنّ الدراسات للفلسفة الوسيطة يجب أن لا تؤخذ عندنا على أنها نتاج الغرب اللاتيني وحده؛ فقد أسهم الشرق المسيحي، والعالم العربي الإسلامي في حقب من تاريخه العريق، في العطاء الفكري المرتبط باللاهوت، ما يعني أنّ الاهتمام بالآباء الشرقيين، وبالعرب المسيحيين، اهتمام يفرض نفسه، وفعل حضاري، وفهم يُغني ويوسع نظرتنا لذاتنا وتاريخنا. ثم إنَّه يقدِّم مقاربة إلى تيارات هذه الفلسفة في عصرَي النهضة والإصلاح.

- **الفلسفة المحضة، والفلسفات النفسية، والطبيعية**[11]: نجد أنه يقدِّم توصيفًا لواقع الفلسفة، وتناصّاتها مع الآخر عبر مقاربة نفسية حاضرة في التصنيف، في كتابٍ يتصف بالموسوعية، ويشتمل على تنوّعات المرجعيات: الحاضر أو المسكوت عنها، سواء كانت مركزًا أم هامشًا أم كانت وسيطة أو حديثة أو معاصرة؛ فهو يقدِّمها باستعراضٍ موسوعيٍّ شامل توازي المدارس الفلسفيَّة العالمية، ويتغذّى من حقول علم النفس والتحليل النفسي. هنا تبرز متكافئة قطبَيْة: (الفلسفي، والنفسي).

---

(10) علي زيعور، **الفلسفة في أوروبا الوسيطة وعصرَي النهضةٍ والإصلاح**، (بيروت، المكتب العالمي، 1998).

(11) علي زيعور، **الفلسفة المحضة، والفلسفات النفسية، والطبيعية**، (بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2015).

ثالثًا: التحليل النفسي الإناسي الألسني للذات العربية، المدرسة العربية في التحليل النفسي

- **التحليل النفسي للذات العربية - أنماطها السلوكية والأسطورية**(12): يتطرَّق في هذا البحث إلى تصنيف الاختلاف بين الفلسفة العربية ــــ الإسلامية، وتياراتها عن اتجاهات علم النفس المعاصرة، حيث يطبّق التحليل النفسي في مقاربته للفلسفة، وعلاقتها بذاتها ومجتمعها، وعلاقتها بالآخر. وعمل زيعور على دراسة عدم التوازن بين الذات العربية وحقلها، أو الخلل في صحتها الانفعالية الذي يتمثّل في عدم الشعور بالرضا عن الذات بذاتها وبمجتمعها، وعلاقتها بالحضارة العالمية، وهذا ما يجعل الفرد يعيش فصامًا، ولا يشعر بالانتماء ولا يصل إلى مراداته، وهذا ما يتطلّب صوغ نظرة جديدة للعالم، تحرّر طاقاته الإبداعية من أجل إعادة بناء الصحة الانفعالية في الردّ، والاستقرار المعقلن في المجتمع.

- **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم -القطاع اللاواعي في الذات العربية**(13): يظهر الكتاب الاهتمام بما هو كامن ومحتمل أو بالوعي غير المتحقّق، وبالأماني والإسقاطات للأنا الصوفية. قرأ من خلاله زيعور الكرامة الصوفية عبر جلسات تحليلية عديدة رأت الرمز بعدد حقيقته، والواقع النفسي يؤثر كالواقع العيني والحسيات والأسباب مخبأة وراء ما يقدّمه الصوفيّ على أنه فوق السببية وغير خاضع للحتمية. والمخيلة منطلقة بأجنحة قديرة... الكرامة ردود، واستجابات لفظية أو غير مباشرة، وحلم يقظوي، وحلم ليلي، وتشبيه ومجاز، وعطاء لا واعٍ،

(12) علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية - أنماطها السلوكية والأسطورية**، (بيروت، دار الطليعة، 1987).

(13) علي زيعور، **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم -القطاع اللاواعي في الذات العربية**، (بيروت، دار الطليعة، 1978).

وحكاية واستعارة، وفعل لا إرادي، ومن هنا تبدو الكرامة ذات وجهين في رأس واحد، وحقيقة ذات مظهرين أو ثوبين، ولغة خاصة وعامة أو عميقة وسطحية معًا. يحاول تبيان الجانب النفسي من خلال منظور تجريبي يريد من خلاله أن يخضع هذا المفهوم إلى التفسير الذي يجرِّده من كلّ مدّعياته الروحية، وإرجاعه إلى فعالية بشرية تتسم بطابعها البشري. وهو بذلك يجرِّد الكرامة من كلّ ما هو مفارق وسحري، ويعيدها إلى طابعها الواقعي. وهذا التحليل النفسي سوف يقاربه مقاربة تفسيرية نقف عند ما يفكر به صاحب النص، عبر توضيح ما هو ظاهر أو إظهار ما هو خفيّ، وفك ألغاز ما هو غامض، وتبسيط ما هو معقَّد، وتوحيد ما هو مشتَّت وتفصيل ما هو مجمل؛ فالتفسير هو بالنتيجة تقديم ما يقوله النص؛ وصولًا إلى مرحلتَي الشرح، والتأويل.

- **الدراسة النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية**[14]: الكتاب هو دراسة للذات العربية على ضوء تحليلات نفسية، واجتماعية؛ وذلك بوساطة الوصافة الشاملة والميدانية لقرية محددة.

- **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية**[15]: يستكمل الدكتور علي زيعور في هذا الكتاب تحليله للشخصية الصوفية.

- **قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية - المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي**[16]: يقدّم من خلاله زيعور قراءة للموروث الذي يتمركز حول

(14) علي زيعور، **الدراسة النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية**، (بيروت، دار الطليعة، 1978).
(15) علي زيعور، **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية**، (بيروت، دار الطليعة، 1979).
(16) علي زيعور، **قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية - المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي**، (بيروت، دار الطليعة، 1982).

المقدّس، وتطرّق إلى موضوع مركزيّ هو البطولة أو البطل في المخيال العربي في الدِّين، والأسطورة، والأدب الشعبي والتصوُّف. وانطلاقًا من ذلك، عالج علم البطولة أو قطاع الأكبرية، والبطولة في القيم وشبكة المعايير. إلى جانب دراسة كلٍّ من (البطل من حيث البنى والوظائف، ثم تطرّق للرئيس العصابي، وعلاج ثلاثة أبعاد في أولها الرئيس الكرامتي ونمط العلائق الذوباتية؛ وثانيها الرئيس العظامي والنكوص إلى الأواليات الطفولية في التكيُّف، والتكييف. أمَّا المفهوم الثالث والأخير، فقد جاء بعنوان اللاوعي والبنية اللغوية المؤسسة).

- **صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر - المهاد الإناسي والتحتيات العلائقية في الذات العربية**(17): يعالج الموروث الشعبي باعتباره يمثّل الوعي الجماعي، وطريق اكتشاف اللاوعي في الفرد وفي الأمة، وعند العمل عليها ودراسة العلائق والمعارف بينها. يستطيع الباحث أن يصل إلى القابع بالذات والمكدوس من المعارف، والجماليات، والعلوم. وهدف المؤلف من وراء عمله عقلنة الموروث، لتسطع أنوار مناهج النظر النفس اجتماعي، ومناهج المقارنة والموضوعاتية. إذ لم تمت داخل الذاكرة الجماعية الحدوثة أو الندّابية، أو المثل الشعبي، وهي ما تزال تحيا، وتوجِّه وإن بدرجات مختلفة البعد عن الوعي، والوضوح، والعقل.

- **التحليل النفسي للخرافة، والمتخيَّل والرمزي**(18): يركِّز الكتاب على البعد الرمزي، والمباني النفسية التي تتخذ منه وسائل للتعبير، فهو يبحث فيها عبر منهج القائم على حفريات في اللاوعي الجمعي، وهو يعمل على تحليل وتفكيك

(17) علي زيعور، **صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر- المهاد الإناسي والتحتيات العلائقية في الذات العربية**، (بيروت، دار الأندلس، 1983).

(18) علي زيعور، **التحليل النفسي للخرافة، والمتخيَّل والرمزي**، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2008).

السرديات الشعبية، وما تحتويه من متخيّل ورمز، ويجمع بين لغة الخرافة ولغة المرض النفسي، على الرغم من الاختلاف والتباين بين الأولى (ذات طابع جمعي)، والثانية (فردية نكوصية) إلَّا أنه يتعامل معها وكأنها تعبير عن العقل الجمعي، إذ بنظره: لغة الخرافة كالحال في الحلم، والمرض العقلي لغة تعود إلى الإنسان الكهوفي أو بداية النوع البشري وإلى عالم ما قبل التاريخ وما قبل اللغة. إنها تكشف لنا كيف كان التفكير، والإنسان في عمره القبتاريخي[19] والقبلغوي[20]. في مسعاه إلى دراسة تطور الوعي العربي من خلال الجمع بين اللغة والعقل، فهو في مشروعه هذا يؤكِّد على أنَّ المدرسة العربية في التحليل النفسي، إنَّما هي مسعى الإنسان إلى معرفة الوجود والظواهر الطبيعية، والغامض كما الملتبس والمجهول، وتكشف الخرافة والأسطورة والحكاية الشعبية عن تأسّسها على أواليات دفاعية، وعلى عالم اللاعقل وغير العقل ومجافي العقل؛ فهي بإيجاز تغطية للعجز البشري، وللقصور المعرفي.

- **التربية علم نفس الولد في الذات العربية**[21]: عالج زيعور مسألة راهنة في حياة الناس ومعاشِهم، وسعى إلى تحديد ما يحتاجون إليه من تمثُّلٍ للقيم التي تُعَمِّق التعايشَ وتحقِّقُ السلوكَ القويمَ في علاقةِ الإنسان بربِّهِ وعلاقتِهِ بأخيهِ الإنسان الآخرِ، وعمل على أن يكون أمينًا للمنهج النفسيّ، وهي مميّزة وحاضرة في عمله من حيث اللغة والممارسة العلاجية، التي أتت غير منفصلة عن تجربته في الحياة، والمجتمع، وعن تفاعل الوضع العام مع الخبرات الشخصية ومطامح الفرد وتطوّر قيمه.

(19) قبل التاريخي.

(20) قبل اللغوي.

(21) علي زيعور، **التربية علم نفس الولد في الذات العربية**، (بيروت، دار الأندلس، 1985).

- **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية في الذات العربية**(22): يرى علي زيعور في كتابه هذا أنّ: تشكيل الحكمة العملية هي البعد الاجتماعي الأغنى في الذات العربية، إذ عملت تلك الحكمة على تنظيم الاندماج الثقافي الاجتماعي وفق المعايير المثالية، وعلى إخضاع النشاط والعلائق للخير، أو على ربط الفعل والرغبة بالقيمة. لذا، فإن الحكمة العملية، التي تنال أيضًا اسم التدبير أو السياسة بمعنيَيْها القديم والشمَّال، ذات مدى شديد الاتِّساع، إذ تشمل: السلوكات، والمؤسسات، والنظم والعلائق في الفرد، والعائلة، والحلقات الاجتماعية والدولة، وهي نواة الباحث إلى التحليل النفسي الإناسي للذات العربية، حيث تغلّب الاتجاه الثقافي الاجتماعي على ما هو بيولوجي، فقد توجّه التحليل إلى الوعي، وإلى العقل، وإلى الأنا الاجتماعي، وذلك من دون إغفال، ما هو موجَّه أيضًا إلى الـ «هو»، وإلى الهواجس والمكبوتات واللاوعي والأواليات غير المباشرة...

- **اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، نحو إعادة التعضية للسيميائي واللامتمايز والظلّي في المجتمع والشخصية والفكر**(23): يضمّ هذا الكتاب دراسة في مجال وعيْنَة الظلِّي والهاجع، اللّاوعي والقسْري، الرمزي والمخيول، ثم في مجال المعرفة المتكاملة، توخّيًا للانتقال إلى إرادة النضج الانفعالي في الفعل والرؤية والقيمة. هنا يكون نافعًا، وسديدًا، اجتياف تقسيمات الفعل المعهودة، ودخلنتها إذ تكون مقاماتٍ للجهاز النفسي في

(22) علي زيعور، **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية في الذات العربية**، (بيروت، دار الطليعة، 1988).

(23) علي زيعور، **اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، نحو إعادة التعضية للسيميائي واللامتمايز والظلّي في المجتمع والشخصية والفكر**، (بيروت، دار الطليعة، 1988).

الشخصية: مقام المحظَّر، الحرام، المباح (حيث الوعي، والمشروع اجتماعيًا). فهذا الكتاب مسعى يحلِّل طبقًا لتشعّبات هي:

أ - اللاوعي الثقافي: وهو يفسِّر سلوكاتٍ، وأفكارًا عديدةً راهنة، ويتحكّم بالمألوفيّات، ويقود الوعي والتفكير في إشكاليات التراث والحداثة، الهويّة والمعاصرة، غَسْل الذات وتطهيرها، فهو مسبِّبٌ في إبقاء الإنتاج، والتقييم أقرب إلى ما هو إيمانيّات، وعرفانيّات، أيديولوجي وعقلاني، غير موجَّهٍ بالتجريبية، والعقلانية المحضة...

ب - أواليات الدفاع هي منتجة للفكر والتكييف، وهي أجهزةٌ فعَّالة في عمليات إعادة الضبط والتوجيه، لكنها أدوات حيليّة (نكوص، إنكار الواقع، انشطار، تبرير، محو...) تُبقي الفكر والسلوك يتغذَّيان مع اللامباشر وناقص التوافق، الطفلي، والاعتمادي، المنجرح والأسطوري، الازدواجي القيمة والمتناقض، الأمومي والعائلي، الجنساني، والإخصابي.

ج - العوامل الموضوعية القائمة في الحقل النفسي الاجتماعي تُسهم، متغاذيةً مع العُنصرين السابقيْن، في التفسير -ثم في إمكان تغيير- أُسُس الخطاب العربي وقواعده، منطق التعامل مع النص، والوجود والقيم، منطقنا في البلاغة والتنمية والتَّعْضية... إلَّا أنَّ الجانب الآخر في هذا الكتاب؛ كونه يتناول بالدراسة، والتحليل خطاب الجسد، وما يعكسه من لغة تواصلية غير اللفظية، كما في الإشاريات العربية (حداجة، صباعة...)، وخطاب علم السيميائية العربي، وذلك من أجل أن تكون عمليات إعادة تسميةِ الجسد عقلانيةً وناجحةً معًا، والمُجِفّ، التاريخ والذات، المرجَعية والمفاهيم، اللسان اليومي [العادي] واللسان التقني، التّداوليّات، والدلاليّات... فمثل هذه الميادين أثمرت عمومًا عن تجربة عربية ناجحة، إذ هي تغذَّت بتجربةٍ تاريخيةٍ عريقة، وبطاقاتٍ مخزونة أو بتدريبٍ حضاريّ سابق.

- **انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية، في الصحة العقلية والبحث عن التكيّف الخلّاق**[24]: ينصب اهتمام الدكتور علي زيعور في دراسته في انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية على مراجعة ما فعلته الثقافة، من هدم وتعمير، بالطبيعة والوجود «الأصلي» للإنسان، ولمراجعة ما فعلته ثقافة الآخر بالذاتيّ، والمحليّ، والخصوصيّ، أي لما أحدثته في الذات العربية أيديولوجية الآلوية [الآليانيّة] والفردانية، والنزعة الاستهلاكية المفرطة، والشهوة - الاستتباع «الأطراف» القليلة الإنتاج، والصناعة... لذا يجد القارئ إطلالات على ما لم تصله الثقافة بعد في الذات العربية: تنظيم الزمان والمكان، فعل الزمان أو تَوْتيره للإنسان، لغة الجسد، لغة الهذا، إذ درس المؤلف مضمون الهذا قصدًا لتشخيص الاضطراب، ومن ثم لاستعادة الصحة؛ ثم كان اهتمامه بالأنا ومشكلات تكيّفه مركِّزًا على التعلّم والتجاور، وعلى إخراج اللاواعي والظليّ والمظلم، للسير في اتجاه التكييفانية، الاتزانية الخلَّاقة، الصحة النفسية الإيجابية والواعية. مستنداً في ذلك على ثقة بقدرة من المخيال، والرمزي، والنفسي، وبالطبيعة الجدلية للفكر، وبالنقد الفلسفي، وبالفلسفة التي تؤمن بالذات المفكّرة وباستيعاب اللاواعي بعد إخراجه إلى نور العقل والإرادة. وتشغل روحية الكتاب، أو فكره، الاهتمام بما هو كينوني، وليس فقط بما هو امتلائي عند الإنسان، وبنظرية في الإنسان وقيمه وتواصليته، أو بنظرية في الفعل والعلائقية، وبنظرية في التأويلات والمعرفيات والإنسيات.

- **تفسير الأحلام وفلسفات النبوة**[25]: يفسّر ظاهرة جسدية نفسية اجتماعية،

---

(24) علي زيعور، **انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية، في الصحة العقلية والبحث عن التكيّف الخلاق**، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992).

(25) علي زيعور، **تفسير الأحلام وفلسفات النبوة**، (بيروت، دار المناهل، 2000).

أو هي بيولوجية تواصلية تاريخية، يأخذ الكاتب واقعة من الوقائع النفسية الفيزيولوجية الخاصة بالإنسان، ويقوم بدراستها دراسة علمية موضوعية على ضوء معطيات علم النفس.

- **الأحلام والرموز**(26): يعمل هذا الكتاب على المنهجية التي تحدث عنها زيعور كثيرًا في كتبه، ووضع لها قاموسًا نجده هنا يقوم بتوظيف معرفته، بغية معرفة جديدة للفكر والمجتمع، الثقافة والحضارة، الإيمان والعقل، الدِّين والفلسفة، الوعي واللاوعي. أي هذه الملازمة بين الحلم والواقع محرّضًا على التغيير. فالحلم: هو أداة معرفة بالشخصية والمَرَض النفسي والسّوائية، وبالمعرفة نفسها، والوجود والقيميات، وبالفنّ والأدب والعلم، وبالتاريخ والإرادة، والحرية والفضيلة. والمؤلف إلى هذا لا يقول بأن القطاع الحلمي هو: في الثقافة، والشخصية، والعقل نفسه، طريق وحيد إلى تشخيص اللاواعي وما يماثله (غير المتمايز، الرمزي، اللامفصوح...). وهو، لا يقول أيضًا إنّ الحلميات وسيلة حاسمة أو أداة وحيدة للعلاج في عالم الشخصية، الفكر، العصاب والاضطراب النفسي، أو العلاج غير السوائي، والقهري في الشِّعر والأيديولوجيا، الرواية والأسطورة، الكابوس وتخلخل الوعي أو الإرادة، الحضارة والتاريخ... إلَّا أنه يقول بأن الحلميات وسيلة من الوسائل، أو جهاز كشف من بين أجهزةٍ أخرى كلها لابدِّيَّة من أجل الرعاية النفسية على صعيد الفرد، والجماعة، والمجتمع.

رابعًا: العقل العملي أو السياسة والأخلاق والتربويات في الفلسفة العربية - الإسلامية، النصوص الممجمّعة والقراءة النقدية الاستيعابية.

- **الفلسفة العملية عند ابن خلدون، وابن الأزرق في التيار الاجتماعي،**

(26) علي زيعور، **الأحلام والرموز**، (بيروت، دار المناهل، 2000).

والتاريخي. النص المؤسّس: نصوصهما في التربية والنفسانيات، في الطرائقية وعلم الأخلاق[27]: يقدّم الكتاب مقاربة نفسية عن حياة ابن خلدون. ويظهر التحليل أنّ شخصية ابن خلدون ماثلة حاضرة في نظريته التربوية، والقيم التي حكمته وطرائقيته، وتصوّراته عن الإنسان، والعقيدة الدِّينية، وأحكامه على الأطوار، والأعمار، والطبائع الكلّيّة، أو على الاقتصاد (الصناعات) والعلوم. ثم ينتقل الكتاب إلى ابن الأزرق كواحد من القادرين على توضيح ابن خلدون. قسم الكتاب إلى قسمين، تضمَّن القسم الأوَّل فصلًا أول احتوى دراسة في سيرة ابن خلدون؛ تمزج بين الفكر والواقع، لأنه من الضروري أن تؤخذ مصطلحاته وأعماله، وفكره أو وعيه وممارساته، غير منفصلة عن تجربته في الحياة والمجتمع، وعن تفاعل الوضع العام مع الخبرات الشخصية، ومطامح الفرد وتطوّر قيمه. أمَّا الثاني فقد انصبَّ على تحليل المذهب التربوي لابن خلدون. في الفصل الثالث تُقرأ نظرية ابن خلدون في الطرائقيات، وحيث أجهزة التفكير، والمحاكمة للعلم، ودرجات العقل، وفلسفة العلم، و«قانون» السنن الكلِّيَّة، ومبدأ المبادئ، أو جهاز ومنطق «طبائع العمران». وتوقّف المؤلف في القسم الثاني من هذا الكتاب عند ابن الأزرق، أمام «مذهبه» في التحصيل والتعليم، وفي التربويات: صناعتها، موادها، طرائقها، ارتباطها بالعمران، أو بنمط المجتمع، تأثر بالعلوم السائدة وبالدِّين، التفاعل بين الصناعات أو وجوه الكسب والمعاش والرزق.

- **دراسة بالعينة للعقل العملي في العصور العربية العثمانية. النص المؤسس نصوص طاش كبري زادة في التربويات والأخلاق وعلم المقدّمات**[28]: يقدّم الباحث

(27) علي زيعور، **الفلسفة العملية عند ابن خلدون، وابن الأزرق في التيار الاجتماعي، والتاريخي. النص المؤسّس: نصوصهما في التربية والنفسانيات، في الطرائقية وعلم الأخلاق**، (بيروت، دار الطليعة، 1995).

(28) علي زيعور، **دراسة بالعينة للعقل العملي في العصور العربية العثمانية. النص المؤسس** =

في هذا الكتاب طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى، وهو الكاتب الذي حظي بمكانة محترمة داخل سلسلة من الأعلام الذين انصبّوا على العملية التربوية، والذين أرادوا حفظ القيم التاريخية، ونقلوها. وقد كان لهذا الكاتب الممثّل للفكر العربي العثماني في عصوره الزاهرة مكانته أيضًا في مجال التصوف، إذ برز بمثابة عيّنة جسَّدت التصوف الصراطي، أي الواضح الحدود والمفاهيم، البعيد عن الشطح، والمغالاة في الباطني والأوليائي، كما أنه برع في مجال الاجتهاد وفي علوم: (البحث، والمناظرة، والإفتاء). وهدف الباحث في دراسته هذه الوصول إلى استخلاصات حول نشاط العقل العربي العثماني في معالجة الظواهر، ومراكمة النشاط الثقافي المطوِّر للإنسان والمجتمع، للأمة والجماعة.

– **حقائق التفسير القرآني ومصباح الشريعة – مع دراسة في مذاهب التصوف في التربويات وأحوال النفس، وفي التأويلية والأحلام والرُمازة**[29]: اهتمّت الدراسة التي بين أيدينا أولًا بتقديم دراسة دارت حول «الرشدانية» العربية الراهنة في عطاءات التصوف ومنهجيته. وردَّت الدراسة على عدد من الأسئلة منها: ماذا تقول الرشدانية، عبر سعيها المخطّط المنظِّر للتكيفانية الإسهامية، في الفكر الصوفي وطرائقه وقيمته؟ في ثمراته وأجهزة إنتاج تلك الثمرات؟ في مضمونه وأسسه أو فلسفته؟ ما هو المقال في التفسير الصوفي للقرآن؟ في علم التأويل وفي الرموز؟ ثم ماذا هو المقال في الأخلاق، وفي أحوال النفس وتأديبها؟ كما واهتمّت الدراسة

= نصوص طاش كبري زادة في التربويات والأخلاق وعلم المقدمات، (بيروت، دار الطليعة، 1995).

(29) علي زيعور، **حقائق التفسير القرآني ومصباح الشريعة – مع دراسة في مذاهب التصوف في التربويات وأحوال النفس، وفي التأويلية والأحلام والرُمازة**، (بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993).

ثانيًا بتقديم كتاب «**التفسير الصوفي للقرآن الكريم عند [الإمام] جعفر الصادق**»، وهذا الكتاب مستلّ من حقائق التفسير للسلمي؛ أما الكتاب الثالث فهو كتاب «**جعفر الصادق: مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة**».

- **التربية والآدابية والتواصل فى قطاع أهل الحديث والفقه والعبادة. النّص المؤسس: كتاب السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء**(30): يتناول موضوع التربية والإملاء، ويشتمل على كتابين الكتاب الأول: التربويات عند السمعاني: تحليل نقدي واستيعابي، والكتاب الثاني هو: السمعاني: أدب الإملاء والاستملاء؛ وفيه يحدّثنا عن آداب النفس في طلب العلم ومجالس التعليم وأدب المملي، ووظيفة المستملي وأدبه وغير ذلك من المحاور..

- **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسّعة. النص المؤسس: النصوص الأجمعية من الكندي حتى الطوسي والدوّاني ثم الشيرازي**(31): يزدحم هذا العمل بنصوص الفلاسفة ابتداءً من الكندي حتى الشيرازي، ليجمع في نسقٍ واحد خطاب الفلاسفة التأسيسيِّين منذ بداياته حتى القرن السابع عشر. ينطوي هذا الكتاب على قراءة جديدة في مجال المدرسة العربية في العقل العملي، أو في الفلسفة العملية حيث النظر العقلاني في قطاعات التربية وعلم النفس التعليمي. وللمرة الأولى، داخل مجال واحد فسيح تجتمع شخصيات جديدة كانت غير مكتشفة أو مطرودة كالعامري و«ابن أبي ربيع»، كما سيحتل مقعدًا محترمًا كلٌّ من

(30) علي زيعور، **التربية والآدابية والتواصل فى قطاع أهل الحديث والفقه والعبادة. النّص المؤسس: كتاب السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء**، (بيروت، مؤسسة عز الدين، 1993).

(31) علي زيعور، **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة. النص المؤسس: النصوص الأجمعية من الكندي حتى الطوسي والدواني ثم الشيرازي**، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2000).

«الطوسي»، و«الدوّاني» و«الشيرازي». يشمل الكتاب ميادين الأخلاق والتربية كافة، بالإضافة إلى السياسة والاقتصاد.

– **الروافد: حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي داخل الفلسفة العربية الإسلامية الموسعة: النص المؤسس: نصوص فيثاغوراس، أفلاطون، أرسطو، دمسكيزس، بريسون**[32]: هذا الكتاب يحتوي على كتيبات: الأول دعاء نظرٍ في الروافد اليونانية بل الهلينستية. وقدّمها المؤلف مجمّعة مستخرجة من مصادر مختلفة، وقصدًا لتسهيل استعمالها. وجاء الكتيب الثاني بمثابة دعاء للنصوص أو جسم للروافد الهلينستية في العقل العملي العربي الإسلامي. وأخيرًا الكتيب الثالث، وهو مفيد وقادر على توضيح التحليل، في اللغة الأعجمية، لقطاعين داخل العقل العملي العربي الإسلامي هما: سياسة النفس حيث يطرح الفِكرُ القيم التي يراها مميّزة للإنسان في سلوكه ووعيه، كما في تكوين نمطه وأسلوبه في التحقيق وضبط الذات. والحال هذا، فإنّ ذلك هو مبحث الأخلاق. حتى وإن كان التمركز على الأنا وحدها وفي ذاتها أي حيث الضبط هو سياسة النفس عينها مأخوذة كمعزولة أو كفردٍ قائم بذاته يدبّر نفسه باستمرار، فيلاحق عيوبها أو يعزّز الفضائل فيها. أما السياسة (التدبير، التعاملية، تنظيم العلائقية) الثانية فتختص بالمهمّشين: المرأة الخدم، بالإضافة إلى سياسة الأهل والأقارب والجيران والسوقة...

نلاحظ من خلال العرض الذي قدّمناه شمولية تحليل الدكتور زيعور للذات العربية، فهو لم يترك زاوية من زوايا الذات دون إخضاعها للتحليل، حتى يأتي

(32) علي زيعور، **الروافد: حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي داخل الفلسفة العربية الإسلامية الموسعة: النص المؤسس: نصوص فيثاغوراس، أفلاطون، أرسطو، دمسكيزس، بريسون**، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2000).

تحليله لها شاملًا واستيعابيًا، وهو في هذا الموقف، كان يرى أنّ معالجة الظاهرة لا تكون موفّقة إلا عند التعاطي معها بكلّيّتها واستحضارها كاملة في الذات، فأيّ خلل في توصيفها، قد يؤدّي إلى سوء فهم أو عند القدرة على تحديد ما تعانيه من مشكلات.

حوار مع المعلِّم علي زيعور : حول القطيعة و«القطْعُوَصْلية»

بين العقلَين المغاربي -- الأندلسي والعقل المَشرقي المُشرقي

«تكوين» - **بيروت**

ثارت المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والتصوف والفكر العالَميني على منتقِدي العقل العربي، كما الإسلامي وأضرابهما في «العالم الثالث». فقد أدركتْ واستوعبت "**المدرسة**" المذكورة ذلك الانتقاد بمثابة تدنيسٍ وتبخيس، تسفيلٍ وتقريع وحتى تأثيمٍ وتجريم.

فيما يلي، اعتُبِر محمد ع. الجابري مؤسِّس الدعوة إلى القطيعة، والرافض الأكبر لإمكان وكفاءةِ العقل المشرقي على الغسل والمحو، التبلسُم والتطهّر. وزعم أهلُ نقدِ العقل العربي أنّه قاصر عاجز عن الانعتاقِ من النكوصيِّ والتوق إلى الاندحار والانتحار. فما هو قول الأريكة العربية في التحليل النفسي والسيميائي والألسني في هذا التلطيخ المتهجّم؛ وما قول المقعد الفَلسفي وكرسي علم الاجتماع في ذلك الشأن العيادي؟

1 - قلتُم إنّ مقولة القطيعة أعمق من صرخة يائسٍ أو تراكمِ مشاعر بالإحباط والخيبة. ونقلتُم إلى التفكير فيما بعدها. فما قولكم بمفاهيم اندلعت بوضوحٍ وصراحة من أتّون أفكار القطيعة وتبخيس العقل العربي؟

ج - مقولة القَطيعة بين «الفكرَين» المشرقي والمغربي - الأندلسي

(= المغاربي؛ المغربائية) طوّرتها المدرسةُ العربية الراهنة في الفلسفة والتصوّفات والعالمينية إلى مقولة «القَطْعُوَصْلية»... ازدهرت القطيعة أو الفصل والتباين بين الضّلعَيْن، وغذّت أوهامًا بالتفوّق على صعيد العقل والحضارة، وبالنرجسية وعدائيةٍ غير مستورةٍ تجاه المشرقي الظلامي، أي المتّهم بأنّه الأدنى منطقيًا وعقلانيةً وفهمًا للحقيقة. ومع تزايد النبرة والحِدّة، أو الدرجةِ ولربما النوع أيضًا، كان النفور والممجوجية يتفاقمان، ربما، عند المنتمين إلى عقل الذين كانوا معتبَرين من غير القادرين على أن يكونوا برهانيين أو فلاسفة، ورجال علمٍ ومنطق أو فكرٍ مجرّد، ومن ذوي الألباب أو الذين يفقهون، يعقلون؛ إلخ. إلخ.

2 - كيف فسّرتم المشاعر الانفعالية الناجمة...لماذا كان الشعور بالإثم و«الانجراح»؟ لقد رفضتم أوالية التكوين العكسي. وهل يصدق اعتباركم لهذه المعضلة بمثابة مرض أو فيروس، عُصابٍ أو حالةٍ اضطرابية؟

ج - فسّرت المدرسةُ العربية الراهنة المشاعر بالفخار الذاتي والعظمة، والتشكيك في الآخر، بعوامل ومتغيّراتٍ سياسيةٍ اجتماعية واقتصادية؛ وبعوامل شخصية، وأواليات دفاعٍ واحتماءٍ بل ونكوصية أيضًا...والأهمّ هو أنّ المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة لم ترَ عجبًا أو أمرًا إدًّا، ولا غرائبية أو معجزةً في أن تتطوّر المعرفة الفكرية وتتوضّح، تتقدّم وتتغيّر، تتعمّق وتُسقِط ما هو يائسٌ بائسٌ، يابسٌ وغير قابلٍ للبقاء والتعزّز، وتحسينِ الأنا وحتى للمعاطاة مع الحقيقة والعِلم، الوجود والقيمة، الفنّيات والجماليات، المنطق والمعرفة، العقل والحكمة، الفلسفة والدِّين...

3 - قلتَ إنّ قضية العقلَيْن منجرحة وجارحة، وإنّها ثنائيةُ القيمة الواحدة؛ وادراكٌ ملتبس أو مزدوجُ المعنى. لكنّك قلتَ إنّ ظاهرة نمو وتوسّع العقل تتفسَّر بعامل التطوّر. وعلى ذلك فهي سوية - طبيعية، مألوفة ومأنوسة. لكن هل قوانين التطور كافية نافية في هذه «الحالة"؟ ولماذا قُلتُم إنّها حالة ثقافية - حضارية عيادية؟

ج - النظرية العربية الراهنة في التطور الاجتماعي، أي نظرية التطورانيةِ الاجتماعيةِ الأخلاقية كما القيمية والروحانية، تنفي بل ترفض أن تفسِّر بالقوانين البيولوجية أي بالداروينية التطوريةِ ما هو فضيلة أو خير، كينونيّ وإنسانويّ... لقد قطع ابن رشد، على سبيل الشاهد، مع أيديولوجيا وعقل الغزالي. لكنّه مع ذلك كلّه أخذ عناوين كتب هذا الغزالي، أي أعاد قراءتها وإدراكها، ضَبْطَها وتعضيتها... ذاك ما أشرنا إليه، كعيّنة، في صدد «فصل المقال» تجاه «فيصل التفرقة...». وحدث نظير ذلك القطع والوصل بينهما في حقول التصوف والعقيدة والمعرفة، وفي فهم الأيسِيّات (= الوجوديات) والفن والأخلاق.

4 - وافقتَ على القطيعة. وأنت لست منكِرًا لها بسبب أنّك تحترم القول بالتطور والتقدّم؛ وأسّستم مبحثًا هو التفسير بمناهج علم التحوّل والتبدل (= التفسيرانية) مفتوحًا على طرح أفكار تغييرية النزعة (را: التغييرانية).

ج - ارتقت أو، أقلُّه، اغتنت وتبلورتْ فكرةٌ ظريفة مفادها أنّ القراءة «المغربائية» قراءةٌ متطورةٌ وناجحةٌ لفلسفة أرسطو فقط؛ وليس للفلسفة العربية «المشرقية» بأعمدتها المتينة المثلَّثة (الفارابي، ابن سينا، الغزالي)... تفرح بذلك «الانتصار» المغاربي، المدرسةُ الفلسفية والنفسانية الراهنة، وتحتفي به؛ وتُفسِّره تبعًا لقوانين التطور في الفكر والحياة، وفي قراءة الأديان للنصوص التاريخية الكبرى (السومرية، البابلية...). سعِدنا جميعًا، في «المدرسة الراهنة»، بنجاح المغاربيين في صقل وتعزيز الفكر العربِسْلامي العام؛ الأُمَّتيّ معًا والكونيّ العالميني. فمن يفتخر بنجاح أهله إنسانٌ هو، بحق وحقيق، حصيفٌ ومُحِبٌّ للناس والتقدم، وللخير والسّلامَوي والسَّلْماوي، وما هو كينوني وإنسانوي، تنويراني وأنواري، حداثاني ومستقبلياتٌ ومستقبلانية. رُقيُّ المغاربي، أو غيره، يُغني كينونتي. هم أهلي وإنْ غضّوا من جانبي.

5 – جيّد ثم جدًّا. لكن كيف نحلّل ونُحقبِن؟

ج – في الحقبة الأرومية، أبعد الفكر العربِسلامي اللغة عن الفضاء البدوي، وعن العقلية المباشرة الخطيّة غير المعقَّدة والبسيطة، وعن السلوك البِلا قعرٍ حضاري وبلا تضاريس وتعرّجٍ بين المثير والاستجابة. وفي حقبةٍ تالية، احتوى وتَمثَّل، واستذوتَ أو ذَوتَنَ ذلك الفكر ثقافةَ الفارسي واليوناني والهندي، ومن دَبَّ دبُّهم... هنا نقل «الصابر»، «العقل العربي»، إلى ذاته أو امتصّ لبَّ حضارة اليونان التي كانت متوقفةَ عن النمو ومُضربةً عن الانفتاح والحراثة طيلة الألف عامٍ تقريبًا. كما كانت أيضًا «حضارةً» راكدة مخبؤة في صناديق غَطّاها الغبار، على حدّ قول الجاحظ؛ ذلك البطل المِقدام الفهيم في أمّته النّهِمة بِعُصابيةٍ إلى العلوم والمعرفة وحِكمة الأمم. وستكون الحاملة طوال ثمانية أو تسعة قرونٍ بالتالي لواء العالمية في الفلسفة والتصوف والسلطةِ السياسية، وفي الثقافة والنظرانية أو التقدمِ ومراكمةِ الخبرات كما التاريخِ والفكر، وفي معنى الحياة والبشرية، والمجتمعِ كما الطبيعة، والأرض والسياسة، وذاك فعلًا ونظرًا، سلوكًا ووعيًا.

6 – لِنعُدْ إلى تفوق عقلٍ في أرض أو مجتمع معيّن على عقلٍ أو إنسانٍ تاريخي منغرسٍ في أرض أو مجتمع آخر. تهمّنا العواطف والمواقف أو الذاتاني والنفساني، أي الأسس الانفعالية للعقل وبالتالي للفلسفة النفسية، والسياسية كِما الاجتماعية والمجتمعية.

ج – أحدثتْ فينا الشعور بالظفر والنجاح القولة بارتفاع العقل المغاربي – الأندلسي، أو بفلاح الحكمةِ ومن ثم الفلسفة العربسلامية هناك. لكنّنا لا نتفّهم القسوة على العقل المشْرقي الذي وصفوه بأنّه مُشْرقي أو إشراقي وعرفاني أو ظلامي، «متوعّكٌ مريضٌ» و«شبه فاسد»؛ أي لفظاني، وأدبي فضفاض، وبياني أي غير صالحٍ لأن يكون منطقيًا وعلميًا، برهانيًا أو منتجًا ومحاكِمًا ومطوِّرًا للفلسفي والعلم الطبيعي، وللأفكار الوضعية أو للموضوعانية بعامة.

7 – لكنّنا قرأنا في تحليلاتكم الفلسفية النفسية ومن ثم المجتمعية مشروعكم في إدراك حقولٍ فكرية استقل بها العقلُ المُشرقي (بالضّمّ) أي العقل المَشرقي (بالفتح) نفسه وبرمته. لكأنّنا دفاعيون. هل وقعتُم فيما أنكرته على المغاربيين «الانفصاليين» المتنرجسين؟

ج – أفردنا موضوعات أو أنظمة معرفية، أو مباحث «فرعية» «مستقلة» ومكرَّسة لم تبحثها التجربة «المغربِائية» (المغارب؛ والأندلس)؛ من ذلك: الحُلميات، الاستعاريات، الخرافيات، الفولكلوريات، إلخ إلخ. وثمة أيضًا: علم الأدعية، علم المبحث في الإنسان الحكيم أي الفيلسوف الساعي إلى الحكمة (قا: علم المتوحِّد، عند ابن باجة؛ العلم والمعرفة كما العقل أو التطور والدِّين بحسب ابن طفيل، في «حيّ...»). ولا نُغفِل: البريسونية، التربويات، ابن سينا بين بريسون وأفلاطون؛ علم الحبّ ثم المحبة ثم المحبّاوية أي العِشقانية.

وانفرد المشارقة بالإبداع في علم الوجوديات (الأيسيات، الإنِّيات) المرتبط بالفكر إثباتًا لفكرة «أنا موجود»؛ ثم في مبحث (**إنّ**) ثم (**كان**) عبر تشييد عمارةٍ فلسفية وجودية هي فلسفة في الأنا أو الشخصية، الذاتِ أو الوعي؛ ثم الترابط بين الفكر المثالي والواقع التاريخي...

8 – والخلاصة؟ كيف ومن هيأ للإبداع الفلسفي عند المغاربيين. تقول المدرسة العربية الراهنة، مشروعكم الخاص المكرَّس، إنّهم ابتكروا، أي أعادوا الإدراك والتعضية كما العَضونة والضبط، والمَعْنَية والأشكلة...

ج – في الواقع، لقد ازدهرت بعض الموضوعات الفلسفية الأخرى في العقل المشرقي المبخَّس المرجَّس، البالغِ نضجه النقدي أو المحُاكِم مع مسكويه ثم الغزالي... فهذان هيّآ الساحة والمناهج للنضج المغاربي، وللدحض والتفنيد، وحتى للثورة على المؤسِّسين كالفارابي- ابن سينا، وإخوان الصّفا، وسائر الكلاميين والصوفيين كما التربويين والكتّاب «المقمِّشين» المجمِّعين.

9 - وتكلّمتُم عن اختلافٍ في القضايا الفلسفية المختلف عليها بين قطبيّ العقل العربْسلامي المتجافِيَيْن بحسب المغربْيائية الرابحة الوحيدة، في منظورها الخاص، من تلك المباعَدة.

ج - نعم. أسقط المغاربيون، عمدًا أو تجاهلًا وإغماضًا، موضوعاتٍ كانت سائدة في الفلسفة بحسب المفهوم المشرقي، التأسيسي، للفلسفة والحكمة، وللتصوف والتربويات، والحكمة العملية أي للمذاهب في السياسة والاقتصاد، المجتمع والتاريخ، الأخلاق والفقهنة، الآدابية واليَنْبَغيات، الوعاظة والمرايا، والأمريات والواجبية...

10 -القراءةُ السّلبيجابية، كما النفسية العيادية أو الطبية، لحقول وأبطال الفلسفة العربية الإسلامية، تجعل الغزالي ممثّلاً كبيرًا للعقل المَشرقي (والمُشرقي أيضًا أي الصوفي، المعرفي، الاستسراري، العرفاني، القطباني...)؛ وتجعل ابن رشد، في الحقبنة الواردة أعلاه، ممثّلاً للمَغْرِبْيانية أو رمزًا للعقل المغاربي.

ج - في الحقبة الثانية من معارك الوعي الفلسفي، بلغ العقل العربي أشدّه على يد الغزالي. الغزالي هو الفيلسوف الأصيل... إنّه لمن السّوي أن يكون قد نضج الفكر العربي وأينْع على يد ذاك الغزالي الذي انتقد الفلسفة والفلاسفة، وانتقص من قيمة الفارابي وابن سينا، وتَدَبَّر «مقاصد» الفلاسفة بعامة. لقد غاص في الجمع والتفرقة بين الفلسفة والدِّين؛ ورفضَ مباعدة الحكمة عن الشريعة، والعقلاني عن الإيماني، والتصوف القطباني أو المشاعي النفسي عن التصوف السياسي الاجتماعي المشاعي.

11 - وتقولون أيضًا: لقد انتقد الغزالي خفيةً ومداورةً التصوف أو عَرّاه، وعَقْلَن بالطريقة نفسِها توظيف الكرامات... لقد أعاد الصياغة العامة بإبداعٍ بعيدٍ جدًا عن الحَرْفانية، والغيبيات الفولكلورية الشعبوية... وفي هذا المعنى، فإنّ ابن رشد في

رؤيتكم وتفسيراتكم قد اتّبع الغزالي، وأخذ أفكاره النقدية بغير عمدٍ حينًا؛ وبتأثّرٍ اختماري بطيء وغير واعٍ، حينًا آخر. هل هذا قول دقيق؟

ج - لا ضرَر في أن نقول الشأن عينه في صدد نقد ابن رشد للأشعرية عمومًا؛ وللفارابي وابن سينا والغزالي؛ وبخاصةٍ للمعتزلة. لقد استَذوتَ هذه الانتقادات كلّها ابن رشد؛ وتمثّلها وامتصّها، اجتافها أو جافها، واستدخلها بحذاقةٍ ومهارةٍ ذكية. وعلى هذا فإنّ ابن رشد قد كرِه الغزالي ليس نفورًا وكراهية؛ بل هو أقصاه أو طرده وأضأله تغطيةً، وتكوّنًا عكسيًا، حسدًا أو غيرة، أو إنكارًا للواقع وهروبًا من الاعتراف بالحقيقة. إنّ ابن رشد، في قرارة نفسه وأغوارها، هو الغزالي وقد نضج واكتمل؛ أي إنّه ذاك الغزالي المسيطِر في حقول الفلسفة والتصوف، وفي الفقهيات، وفي الكلاميات وشتى العلوم «الدِّيني» منها «والدنيوي». الغزالي قابل لأن يُقرأ بمثابة ممهّدٍ للثورة المغاربية إن كان هناك ثورة أو مجرّد ردود فعل على الإحباط المغاربي. قلّد الجابري وتابع ابن رشد في الانفصال والتميّز الاستعلائي العدواني عن المشارقة. الجابري دفع نفسه لأن يكون ابن رشد الجديد الكارهِ للمشرقي.

12 - نرجع إلى الغزالي - ابن رشد. هل تؤكّد هنا أنّ كراهية ابن رشد لخصمه كانت للتغطية أو الهروب، وللإذكاء والحثّ والتحرّر من المشارقي؟ أعجبني تفسيركم لرغبة الجابري، وأضرابه اللاحقين، ومقصده في التضخيم الذاتي وتسفيل الآخرين ورَجْمهم.

ج - لولا ثورة الغزالي على الفلسفة لما قامت ثورة الفلاسفة المغاربيين على الفلسفة؛ وعلى التصوف «الشعبوي»؛ وعلى التربويات، وعلى السياسة المنزلية أو الحركة السيناوية البريسونية... كان تأثير بريسون (Bryson) أو الغزالي بريسون ملحوظًا كحلقةٍ كانت مفقودة بين أفلاطون/أرسطو وابن سينا/الغزالي. وفي تفسيرٍ آخر، لكأنّ عداوات ابن رشد للمشرقيين، للأشاعرة والفلاسفة والمعتزلة،

وللفقهيات والنحو والتصوف، صداقةٌ مستورة، مقموعة وفي جميع الأحوال، وأخذٌ بالجانب الناضج المتأخر عند الغزالي نفسه وبرمَّته.

13 – هل اعتبرتم محمد ع. الجابري واحدًا من الذين قلتُم إنّهم «الخاموس أو السادوس» الفلسفي العربي الراهن؟ وهل الثورة على مبخِّسي العقل العربي، أي نُقّاده، نجحتْ وأعدتم للعقل المَشرقي حقّه من التقدير والاحترام؟

ج – الثورة على مؤثِّم العقل العربي، أو على مسفّليه ومجرِّحيه، ثورةٌ هي على النقد النّقّار، على النَّقّ والنقيق؛ أي على **النَّقّ الضفدعي**، وأسلوب الدجاجة المصوَّمة في نقر الحبّ الموضوع خارج منخل. وفي جميع الأحوال، إنّ النقد «الدّجاجيَّ» الأسلوبِ يؤلم صاحِبه. وقد فصّلنا بعض هذه الموضوعات في كتابنا الجديد طباعةً لا صياغةً تامة؛ وذاك كان تبعًا لروحية ونُسخِ المقعَد الفلسفي العربي الراهن، والأريكةِ العربية الراهنة في التحليل النفسي (والنفسي الإناسي كما السِّيميائي والألسني) وكرسيِّ علم المجتمع في الذات العربية.

الأساليب البيانية في سورة مريم

فاروق عيتاني*

مقدمة

ازدهرت الكتابة عن البلاغة في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وما تلاه، بالترافق مع الجدل الذي ثار بقوة بين الفرق الإسلامية بشأن الإعجاز القرآني. لكن السبب المباشر لنشوء علوم البلاغة وتطوّرها كان التأثر بالثقافات الوافدة، يونانية وفارسية، وغيرها، بفضل الترجمات التي رعاها الخلفاء العباسيون بشكل خاص. وفي هذا المحضن الكبير حيث تفاعلت العلوم الإسلامية مع العلوم الوافدة، أسهم لغويون وأدباء إلى جانب متكلّمين من مختلف الفرق الإسلامية، فأغنوا المكتبة البلاغية بمؤلفات مهمّة. وأضحى موضوع الإعجاز القرآني، مدار البحث والنقاش، مع الاختلاف في تحديد وجه الإعجاز، هل هو في النص نفسه بما يتسم من نظم وأسلوب بياني بحيث يعجز البلغاء عن مجاراته أم هو في صرف الله لهم عن مضاهاته؟ هل هو بما تضمنه من إخبار عن الغيب من الأيام أم في استباقه تطوّر العلوم؟

(*) faroukni47@gmail.com

في هذا البحث، دراسة للأساليب البيانية في سورة مريم، تطبيقًا للمنهج البياني في تلمّس معالم الإعجاز القرآني. وتنقسم الدراسة إلى مطلبين: الأول عن الإعجاز القرآني والتاليف فيه، والثاني نموذج تطبيقي للأساليب البيانية في سورة مريم.

موضوع الدراسة: هو عن الأساليب البيانية في سورة مريم. ولما كان البيان القرآني أحد صور الإعجاز، فقد اعتنت الدراسة بموضوع الإعجاز.

صعوبة الموضوع: بسبب تعلّقه بالقرآن وأساليبه. وقد روى الإمام أحمد (ت 241هـ/ 855م) في **مسنده** أنّ «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»[1]. وقال الإمام المصنّف الأصولي الأشعري الشافعي الزركشي (ت 794هـ/ 1391م) في أساليب القرآن: «علم شريف المحلّ. عظيم المكان. قليل المكانة. ضعيف الأصحاب...ليس له عشيرة تحميه، ولا ذوو بصيرة تستقصيه» (الزركشي، 1970، 2: 382). وقال ابن النقيب (ت 698هـ/ 1298م) في مقدّمته على تفسير القرآن: «وإنما يعرف فضل القرآن من عرف كلام العرب، فعرف علم اللغة وعلم البيان، ونظر في أشعار العرب، وخطبها ومقاولاتها...فإذا علم ذلك...فقد أوتي العجب العجاب» (ابن النقيب، 1995: 12). فوق ذلك، البيان مسألة ذوقية. والدراسة دراسة علمية.

(1) أخرجه الإمام في مسنده (2086) عن طريق وكيع عن ابن عباس بلفظه. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح (3122). (عبد الرحمن المباركفوي، 2001، 8: 223).

المطلب الأول
الإعجاز القرآني والتأليف فيه

يشهد الكمّ الهائل من أدبيات الإعجاز القرآني في المكتبة الإسلامية وخارجها لأهمية هذا الإعجاز؛ من الباقلاني الأشعري المالكي (ت403هـ/ 1012م) والرمّاني أبي الحسن علي بن عيسى المعتزلي (ت 384هـ/ 995م)، والخطابي الشافعي (388هـ/ 998م)، وأبي هلال العسكري (ت 395هـ/ 1005م)، وعبد القاهر الجرجاني (471هـ/ 1078م)، وأبي سنان الخفاجي (ت 466هـ/ 1073م)، والزمخشري المعتزلي (ت 538هـ/ 1143م)، والإمام الفخر الرازي (ت 606هـ/ 1209م). ولن ننسى سيف الدِّين الآمدي (ت 631هـ/ 1233م)، وابن النقيب، والإمام يحيى بن حمزة العلوي صاحب كتاب **الطراز** (ت 749هـ/ 1348م)، وصولًا إلى مصطفى صادق الرافعي (ت 1356هـ/ 1937م) (مفهوم الروح الآسر)، وعبد الله درّاز (ت 1377هـ/ 1958م) (مفهوم الوحدة الموضوعية)، وعبد الله عفيفي (ت 1364هـ/ 1944م)، وعبد المتعال الصعيدي (ت 1391هـ/ 1971م)[2]، وعائشة بنت الشاطئ (ت 1419هـ/ 1998م)، والدكتور أحمد جمال العمري، والدكتور زغلول العالم الفلكي. ومن خارج المكتبة الإسلامية، الدكتور محمد أركون (ت 1432هـ/ 2010م) (مفهوم العجيب الخلّاب في القرآن)[3]، ومئات المجلات والمقالات والندوات وآلاف خطب الجمعة وأحاديث المناجيات.

(2) يخص الدكتور محمد رجب البيومي (ت 1433هـ/ 2011م) كلاً من الرافعي والدراز وعبد المتعال الصعيدي في كتابه القيم: **البيان القرآني**، (البيومي، 2001: 175-192).

(3) يربط الدكتور محمد أركون بين الإعجاز و«ممارسة الطقس الديني» (محمد أركون، 1996: 187-245). وانظر ردّ أركون على محمد شحرور (ت 1441هـ/ 2019م) ومالك بن نبي (1393هـ/ 1973م) (أركون، 2005: 14-15).

إنّ القرآن هو كلام الله المُنزَّل والمتلو والمعارَض – من العَرْض والمراجعة – من أمين الوحي جبريل إلى الرسول: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٍ مِّنۡهَآ﴾ [البَقَرَة: 106]. وفي القرآن آيات تتحدّى المشركين من الأعراب ببيانها: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٍ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البَقَرَة: 23].

ويُعلم من هذه الآيات والسنة ومن الإجماع، بالضرورة، أنّ القرآن معجز، وإن كانت لفظة إعجاز ومشتقاتها الصرفية لم ترد في وصف النص القرآني للقرآن، إلا أنّ لفظة الإعجاز استقرّت عَلَمًا على إعجاز القرآن منذ الباقلاني وكتابه **إعجاز القرآن** في مطلع القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي بعد رواج استعمالها في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، كما دخلت حدًّا في تعريف القرآن. يقول الزركشي: «القرآن هو الكلام المنزل للإعجاز المُتعبَّد بآية منه» (الزركشي، 1992، 1: 441).

أ – لماذا الإعجاز مهم؟

أصل الإعجاز البياني موجّه إلى المشركين العرب، وسواء أقرّوا بذلك أم لا، لا يلزم من ذلك إقرار المسلم بالإعجاز، بل يستشهد بإقرارهم على أنه إقرار الخصم المتذوّق للبيان، وأنه ليس من كلام الإنس أو الجن. المسلم يلزمه بالإعجاز ما عُلم من الدِّين بالضرورة. وربط الزركشي «وجوب الاهتمام بمعرفة الإعجاز»، لأن القرآن معجزة «نبوة النبي» الباقية، ولأن كلام الله حجة، و«لا تكون حجة إلا وهي معجزة»، ولإخباره تعالى «أنّ الكتاب آية من آياته، وأنه كافٍ في الدلالة، قائم مقام معجزات غيره وآيات سواه من الأنبياء». كما ربط الزركشي بين تحدّي النبي «العرب قاطبة بالقرآن»، وعجزهم عن الإتيان بسورة تشبه القرآن على كثرة الخطباء، وفيهم البلغاء...كلّ ذلك من التحيّر والانقطاع» (الزركشي، 1984، 2: 90–91).

ويكشف هذا النص المتأخر (القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي) أنّ أهمية الإعجاز تحوّلت عن تحدٍّ للمشركين العرب، لا «العرب قاطبة»، إلى وجوب الاهتمام بمعرفة الإعجاز من الجماعة المسلمة نفسها، وهو لم يكن مطلوبًا في الأصل.

إنّ ما استعمل ابتداء من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، في مواجهة المِلَل والنّحَل والمنافقين، من طريقة عقلية في محاولة إثبات النبوة، ارتدّت أخيرًا على مستعمليها، وصار عليهم الاهتمام بالدليل حتى لا يسقط المدلول.

هذه هي أزمة المدرسة العقلية، معتزلة وأشاعرة وماتريدية في التعاطي الإيماني. وهي أزمة كشفت لحظة «الغزالي» انتهاء مفعول علم الكلام، فكأنه بتسمية كتابه **إحياء علوم الدِّين**، يريد القول إنّ علم الكلام قد مات على يد «أصحاب الرسوم»، فاتحًا الطريق أمام الكشف العرفاني.

وفي حقبة الحداثة الغربية، خلال ما يسمى بعصر النهضة عندنا، وصولًا إلى منتصف القرن الميلادي الماضي، ومع وصول رياح ما بعد الحداثة، وما تحت الحداثة، استمرّت مرويات الإعجاز القرآني في العمل كآليات لإقناع المسلم بالإسلام، بالاختراعات العلمية تارة، والإعجاز البياني تارة أخرى، ولحق بها الإعجاز العددي.

ب - مواضيع الإعجاز قديمًا:

يستعرض الزركشي في مصنّفه الأقوال المختلفة في وجود الإعجاز تمامًا كما سيفعل السيوطي (ت 911هـ/ 1505م) من بعده. فيعدّد اثني عشر قولًا، وهي:

الأول، ما قاله إبراهيم النظّام (ت ما بين 221 و229هـ/ بين 836 و844م) رأس المعتزلة، بالصَّرْفة في الإعجاز، أي أنّ الله صرف العرب عن معارضة

القرآن، وسلب عقولهم. وكان مقدورًا لهم ذلك، لكن أعاقهم أمر خارجي – ربما لأنه لم يجد في القرآن إعجازًا – وبذلك هدم مذهب المعتزلة القائم على خلق الأفعال تحقيقًا لمفهومهم في العدل الإلهي، وهذا يسمى عندهم «خُلف»، أي إيراد المُحاجج حجّة لا يلتزم بها – أو تنقض – مذهبه. ولم أعثر ردًّا لأحد عليه كهذا.

الثاني، أنّ إعجاز القرآن راجع إلى التأليف الخاص به، لا مطلق التأليف. واختاره كمال الدِّين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني (ت 651هـ/ 1253م) في كتابه **البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن**.

الثالث، أنه يعود إلى ما في القرآن من أمور الغيب المستقبلية، مما أخبر به القرآن أنه سيقع ووقع، ولم يكن ذلك من شأن العرب، مثل قوله تعالى في أهل بدر: ﴿سَيُهۡزَمُ ٱلۡجَمۡعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾ [القَمَر: 45].

الرابع، ما تضمّن من إخباره عن قصص الأوّلين وسائر المتقدّمين حكاية من شاهدها وحضرها، وقال تعالى: ﴿تِلۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهَآ إِلَيۡكَۖ مَا كُنتَ تَعۡلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوۡمُكَ مِن قَبۡلِ هَٰذَاۖ﴾ [هُود: 49].

الخامس، إخباره عن الضمائر من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوۡكَ بِمَا لَمۡ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ﴾ [المجَادلة: 8].

السادس، أنّ التحدّي إنما وقع بنظمه، وصحة معانيه، وتوالي فصاحة ألفاظه، وصحّحه ابن عطية (ت 541هـ/ 1146م) (ابن عطية، 2002: 65).

السابع، أنّ وجه الإعجاز هو الفصاحة، وغرابة الأسلوب، والسلامة من كلّ العيوب وغير ذلك مقترنًا بالتحدّي، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ﴾ [الإسرَاء: 88]. واختاره الفخر الرازي (الرازي، 1983: 126-133).

الثامن، ما فيه من النظم والتأليف والترصيف، وأنه خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العرب، واختاره أبو بكر الباقلاني، ويقول في **إعجاز القرآن**: إذا بلغ الكلام غايته، كان بالغًا وبليغًا؛ فإذا تجاوز حدّ البلاغة إلى حيث لا يقدر عليه أهل الصناعة، وانتهى إلى أمد يعجز عنه الكامل في البراعة، صحّ أن يكون له في حكم المعجزات». (الباقلاني (د. ت): 286).

التاسع، وهو أنه شيء لا يمكن التعبير عنه، وهو اختيار السكاكي (ت 626هـ/ 1229م) حيث قال في كتابه **مفتاح العلوم**: هو ما يجده أصحاب الذوق من أنّ وجه الإعجاز، هو أمر من جنس البلاغة والفصاحة، ولا طريق لك إلى هذا، إلا طول خدمة هذين العلمين». (السكاكي، 1987: 512-513).

العاشر، وهو قول حازم القرطاجني (ت 648هـ/ 1250م) في كتابه **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، حيث قال إنّ الإعجاز فيه استمرار الفصاحة والبلاغة في القرآن من كلّ أنحائها في جميعه، لا توجد له فترة أي انقطاع، ولا يقدر عليه أحد من البشر. فكلام العرب ومن تكلّم بلغتهم، لا تستمرّ الفصاحة والبلاغة، من جميع أنحائها في العالي منه إلا في الشيء اليسير المعدود، ثم تعرض الفترات الإنسانية، فتقطع طيب الكلام ورونقه.

الحادي عشر، قال الخطابي في كتابه **بيان إعجاز القرآن**: إنّ وجه الإعجاز فيه من جهة البلاغة، لكنهم لما صعب عليهم تفصيلها صغوا فيه إلى إلى حكم الذوق والقبول عند النفس.

ليختار الزركشي في نهايتها قول: «أهل التحقيق...أنّ الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال» (الزركشي، 1984، 2: 93-106).

وينفرد ابن النقيب بعد إيراد الأقوال المختلفة بالقول: «والأقرب من هذه الأقاويل إلى الصواب قول من قال: إنّ إعجازه بحراسته من التبديل والتغيير،

والتصحيف والتحريف، والزيادة والنقص، فإنه ليس عليه إيراد ولا مطعن» (ابن النقيب، 1995: 525). ويضيف إضافة تنفي مفهوم التحدّي بالإعجاز من داخل النص، فيقول: «قال بعض العلماء إنّ إعجازه إنما وقع بكون المتكلم به [الله تعالى] عالمًا بمراده من كلّ كلمة، وبما يليق بها...وغير الله تعالى لا يقدر على ذلك...وهذا قول من الأقوال التي لا مطعن عليها» (المصدر نفسه).

اللافت هنا أنّ ابن النقيب، الأديب العالم بالبيان وفنون البلاغة، حصر الإعجاز في حالتين: سلامة النص، ومراد النص. فصاحب النص (الله تعالى). والسؤال هنا: هل ابن النقيب لا يرى إعجازًا بيانيًا؟ وهل يرى ابن النقيب أنّ القرآن كله متشابه؟

سيف الدِّين الآمدي، من كبار الاشاعرة، يحصر الإعجاز باللفظ ومطابقته المعنى، ولكنه يعقّب محترزًا بالقول: «لا يبعد في علم الله تعالى وجود ألفاظ هي أشرف من الألفاظ الواقعة، وتكون مطابقتها لمعانيها أعلى رتبة من الألفاظ الواقعة» (الآمدي، 2004، 4: 70).

احتراز وتعقيب الآمدي، هو ردّ على الغزالي الذي أثار خلافًا قويًا مع الأشاعرة، عندما قال: «ليس بالإمكان أحسن مما كان»[(4)]، إذ اعتُبر هذا القول مسًّا بالقدرة، مع أنّ الغزالي لم يقصد بحصره أخص صفة بصفة القيّومية. أما الفخر الرازي صاحب التفسير الكبير الذي على قول ابن تيمية حوى تفسيره كلّ شيء إلا التفسير، حصر الإعجاز القرآني باللفظة.

(4) أمر فقهاء المالكية بحرق كتاب الغزالي **إحياء علوم الدين**، وتصدى له ابن تيمية (ت 728/ 1328م) والذهبي (ت 748هـ/ 1347م). وكان ابن الجوزي (ت 597هـ/ 1200م) انتقد الغزالي في كتابه **تلبيس إبليس** (ابن الجوزي/ د.ت: 169). وبقي الأشاعرة حوالى قرنين على خلاف مع الغزالي.

المؤيد في الدِّين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي (ت 470هـ/ 1077م)، داعي الدعاة في عصر المستنصر بالله العبيدي الفاطمي (ت 487هـ/ 1094م) صاحب **المجالس المؤيدية**، وهي محاضرات ألقاها في دار العلم بالقاهرة، قال: «والقرآن فهو كلام هو بمثابة الجسد، ومعناه روحه الذي كنّى به سبحانه عنه بالحكمة» (عبد الرحمن بدوي، 1993: 104). يقصد - ومناسبة الكلام الردّ على ابن الراوندي (ت 250هـ/ 864م) في ردّه للإعجاز البياني - أنّ الإعجاز البياني يقع في المعنى الفلسفي.

إجماع الأشاعرة على أنّ الإعجاز يقع في القراءة الحادثة، لا في نفس المقروء، خاضع لوهم التصوّر اليوناني في نظرية الجوهر والعَرَض التي استقرّت كحقيقة مسلّم بها - لا تردّ - وقد ألزموا أنفسهم «سفسطة» ثانية تقول: إنّ العَرَض لا يبقى زمانين، لإثبات استمرار الخلق واستمرار الإعجاز، بينما السفسطة الأولى حول الجوهر الفرد فتعلّقوا بها لتفسير قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجنّ: 28]. لقد ظلموا...فقاسوا الخالق على المخلوق...قد شبّهوه بخلقه وتخوّفوا...

د - مواضيع الإعجاز في العصر الحديث:

توارث المتأخرون خلاف المتقدّمين بخصوص الإعجاز القرآني والتفسير العلمي، كما يورد الباحث المغربي خلاف الغالبي (الغالبي، 2004: 255). وأضاف أنّ «المثقف المسلم»، من محمد أركون، فعبد الله العروي، فإلى حسن حنفي (ت 1443هـ/ 2021م)، تأويلات تتعلّق بالإعجاز، تأويلات مستوحاة من علم النفس - الاجتماعي الدِّيني ومفاهيم «البنيوية» وما بعدها «تفكيكية» في التعامل مع «النص» و«المقدّس». وكلٌّ منهم يسمي تأويلاته «قراءة علمية» أو «قراءة معاصرة» كمحمد شحرور (ت 1441هـ/ 2019م).

إنّ كلّ هذه التأويلات مرتبطة بإطار المركزية الثقافية الأوروبية الأدبية كما ارتبطت قديمًا بالمركزية الثقافية اليونانية والفارسية من خلال الأفلاطونية المحدثة.

أما الإعجاز العددي، فهو طريقة لإثبات الإعجاز، وتقوم على إحصاء عدد الحروف. وهي من أحدث البحوث العلمية التي هي وليدة العصر الحديث في مجال الإعجاز القرآني..فقد استطاع الدكتور رشاد عبد الحليم خليفة (ت 1411هـ/ 1991م) (شيكاغو: المركز الثاني للبهائية) ببحث عنوانه **الإعجاز العددي للقرآن** أن يثبت نفسه (جمال أحمد، 1974: 346، 356).

ولئن كانت قراءات «المسلم المثقف» السابقة، لا تستحق الردّ التفصيلي بوصفها قراءة من الخارج، أي أنّ القائمين عليها من خارج الحالة الإسلامية، فإن بدعة الإعجاز العددي تستحق الردّ باعتبار أنّ القائل بها، أي الدكتور أحمد جمال ينتمي إلى الثقافة العالِمة، أي أنها قراءة من داخل.

ويستعرض الدكتور عبد المجيد عبد السلام المحتسب، اتجاهات التفسيرالعلمي في العصر الراهن، فيستعيد رفض الشيخ محمد شلتوت (ت 1383هـ/ 1963م) شيخ الأزهر للتفسير العلمي، ورفض محمد عزة دروزة (ت 1404هـ/ 1984م)، وأمين الخولي (ت 1387هـ/ 1966م)، وشوقي ضيف (ت 1427هـ/ 2005م)، ويضيف عليهم موقفه الرافض بالتفصيل والأسباب (عبد المجيد عبد السلام المحتسب، 1982: 314-323).

وأخذ الإعجاز البياني مكانه بين مواضيع الإعجاز في العصر الحديث، وكان له أنصاره المؤيدون له والمدعومون من أهل الحل والربط تمامًا كالإعجاز العلمي. ودارت المسألة حول استمرارية الإعجاز البياني، وعن أن قديمه أفضل من جديده أم العكس. وتعرض الدكتورة عائشة بنت الشاطئ المسألة، فتنتصر لجديده، وتقول: «ومن إعجاز القرآن أن يظلّ مطروحًا على الأجيال...ثم يظلّ أبدًا رحب المدى...كلما حسب جيل أنه بلغ منه مبلغًا امتدّ الأفق بعيدًا» (عائشة بنت الشاطئ، 1971: 15).

وتحاول بنت الشاطئ تفسير القرآن استنادًا إلى الإعجاز البياني، فتعجز عن إتمام ذلك، فيتخذ الدكتور فهد بن عبد الرحمن الرومي موقفًا «سلبيًا» منها، ويُدرجه في اتجاه تفسير الذوق الأدبي (الرومي، 1997: 924-956).

وقام الباحث بقياس تقريبي لحجم تفسير كامل للقرآن، استنادًا لمتوسط عدد الصفحات، وهي خمس صفحات لتفسير كلّ كلمة في القرآن - قياسًا إلى تفسير بنت الشاطئ لبعض قصار السور، ما يعني أنه لو قُدّر لها إخراج تفسير كامل، لكان يزيد على ربع مليون صفحة مطبوعة.

في الواقع إنّ تفسيرها المتأثر بطريقة زوجها أمين الخولي، ينفع في تفسير بعض الآيات، وإذاعتها على الملأ. لقد ارتبط نجاح طريقة الخولي حينها بانتشار البثّ الإذاعي خلال الحرب العالمية الثانية، وفي حقبة الخمسينيات من القرن العشرين.

ويكشف كتاب الدكتور رجب البيومي (ت 1433هـ/ 2011م) المشار إليه سابقًا: **البيان القرآني**، عن إيجابيات وجدّية لكبار المفسرين البيانيين، الرافعي، وعبد الله دراز، وعبد الله عفيفي. وجاء ذلك في إطار المفاضلة بين الباقلاني والمعاصرين.

هـ - نظرية النظم:

وينقل الجاحظ (ت 255هـ/ 869م) رسالة بشر بن المعتمر (ت 210هـ/ 825م) في **البيان والتبيين**، وفيها يحدّد بشر مفاهيم البلاغة والبليغ التام (شوقي ضيف، 1995: 41-45). مصطلح النظم الذي سيلتقطه الأشاعرة، ويقيم عليه الباقلاني، والجرجاني، فيما بعد نظرية النظم في دلائل الإعجاز، وأسرار البيان. أما المعتزلة فسيتراجعون لمصطلح أخر: الفصاحة.

يقول الدكتور ضيف: «حقًا، إنّ الجاحظ أول من وضع هذا الاصطلاح [النظم]، وعلّل به الإعجاز القرآني. ولكن يبدو أنّ الأشاعرة كانوا يتمسّكون به، وفيما مضى المعتزلة منذ أبي هاشم الجبّائي (ت 321هـ/ 933م).. يضعون مكانه الفصاحة، وقد ردّها إلى حسن اللفظ، وحسن المعنى (المرجع نفسه: 161).

وفي مكان سابق، يشير بالقول: «ربما كانت الفكرتان [الفصاحة والنظم] تتقابلان عند المعتزلة والأشعرية طوال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وقد مثّل المعتزلة كلٌّ من الرمّاني، وأبي هاشم الجبّائي، وعبد الجبار، بينما مثّل الأشعرية الباقلاني (المرجع نفسه: 116). وفيما بعد، عبد القاهر الجرجاني الشافعي الأشعري الفقيه النحوي. وسيطبّق الزمخشري المعتزلي، فيما بعد، في **كشّافه** نظرية الأشعري، ليتربّع على عرش التفسير البياني إلى اليوم.

نظرية النظم وأثرها في الوحدة الموضوعية للسورة، كان واضحًا في **النبأ العظيم** لعبد الله دراز، وعند الشيخ محمد الغزالي (ت 1416هـ/ 1996م). وعند كاتب هذا البحث. نظرية النظم مع الحروف والآيات والألفاظ وإيرادها ودلالاتها كانت أيضًا معتمدة عند عائشة بنت الشاطئ. كذلك كانت متمثّلة كثقافة خلفية في ذهن كاتب هذا البحث، وهو يدرس كيف تضافرت الحروف والألفاظ، وتواردت المعاني خدمة لموضوع واحد أساسي دارت حوله سورة مريم. والتقط الباحث ذلك أثناء تفتيشه عن فكرة واحدة محورية في سورة مريم.

ويرسم الدكتور ضيف مراحل تطوّر البلاغة بأربعة: «النشأة والنمو والازدهار والذبول. لمستها [البلاغة] في العصر العباسي، عصا الحضارة والثقافات السحرية...ونشطت بيانات مختلفة في تنمية مباحثها، منها المحافظ المسرف...ومنها المجدّد المسرف في تجديده حيث يحاول أن يخضعها لمقاييس البلاغة اليونانية...ويواصل المتكلمون مباحثهم في الإعجاز البلاغي للقرآن راسمين حدّ كثير من الصور البلاغية والبلاغة وفروعها المتشعّبة (المرجع السابق: 5).

ما يهمّ الباحث في الموضوع ليس البلاغة، بل التطبيقات من الشواهد القرآنية للمفاهيم البلاغية في **البيان والتبيين** و**الحيوان** للجاحظ. في **الكامل** للمبرد (ت 286هـ/ 899م). في **البرهان في وجوه البيان** لإسحاق بن وهب الكاتب الشيعي (ت 335هـ/ 947م). عند قدامة بن جعفر (ت 337هـ/ 949م). عند ابن المعتز (ت 247هـ/ 861م) في كتاب **البديع**. فمن هذه المفاهيم والتطبيقات انطلق المتكلمون، أشاعرة ومعتزلة، لتقديم أدلتهم البيانية..البلاغية على إعجاز القرآن.

كتب الرماني **النكت في إعجاز القرآن**، وكتب الخطابي البستني كتب **بيان إعجاز القرآن**. وللباقلاني كتابه المشهور عن **إعجاز القرآن**. القاضي المعتزلي عبد الجبار أبو الحسن الأسد أبادي قاضي قضاة الدولة البويهية في إيران (ت 415هـ/ 1024م) كتب **إعجاز القرآن**. الجرجاني في ظلّ السلاجقة، رسم **دلائل الإعجاز**.

المطلب الثاني

نموذج تطبيقي للأساليب البيانية في سورة مريم

يحاول هذا المطلب تقديم نموذج تطبيقي للأساليب البيانية في سورة مريم، ويتفرّع إلى مباحث هي: أولًا، مقاربة السورة من حيث نزولها، وتسميتها، وثوابها. وثانيًا، المشاهد التصويرية في السورة. وثالثًا، الوحدة الموضوعية للسورة. ورابعًا، دلائل الإعجاز.

أ - مقاربة حول السورة: نزولها، تسميتها، وثوابها:

- نزولها:

نزلت سورة مريم «بعد فاطر، وقبل طه، وترتيبها (44). أما ترتيبها في المصحف، فبعد سورة الكهف، التي ترتيبها في النزول (69). وقبل سورة طه،

مثل النزول» (محمد عزة دروزة، 2000، 1: 15). ويقول ابن عاشور: «وكان نزول طه قبل إسلام عمر بن الخطاب، كما يؤخذ من قصة إسلامه، فيكون نزول هذه السورة أثناء سنة أربع من البعثة» (ابن عاشور، 1984، 16: 58). والدندنة عن ترتيب السور لن يُثبت بيئية القرآن!

- **تسميتها:**

تسمية السورة بسورة مريم، تسمية توقيفية. قال الإمام السيوطي: «لقد ثبت أسماء السور بالتوقيف من الأحاديث والآراء» (السيوطي، 1988، 1: 50). وقال ابن عاشور: «اسم هذه السورة في المصاحف وكتب التفسير وأكثر كتب السنة سورة مريم. ورأيت هذه التسمية عن النبي في حديث رواه الطبراني، والديلمي، وابن منده، وأبو نعيم، وأبو أحمد الحاكم. وابن عباس سمّاها كهيعص. وكذلك وقعت تسميتها في صحيح البخاري في كتاب التفسير في أكثر النسخ وأصحها. ولم يعدّها جلال الدِّين [السيوطي] في الإتقان في عداد السورة المسمّاة باسمين، ولعلّه لم ير الثاني اسمًا» (المصدر نفسه، 16: 57).

- **ثوابها:**

روى الفضل بن الحسن، أبو علي المعروف بالطبرسي (ت 548هـ/ 1153م)، ما نقله البيضاوي عن أُبيّ بن كعب، عن النبي وعن الصادق ما يلي: «من أدام قراءة سورة مريم لم يمت في الدنيا حتى يصيب منها ما يغنيه في نفسه وماله وولده، وكان في الآخرة من أصحاب عيسى بن مريم عليه السلام، وأُعطي من الأجر في الآخرة ملك سليمان بن داود في الدنيا» (الطبرسي، 1997، 6: 33). وأورد الزمخشري: «من قرأ سورة مريم، أعطي عشر حسنات، بعدد من كذب

زكريا وصدّق به، ويحيى ومريم وعيسى وإبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى وهارون وإسماعيل وإدريس، وعشر حسنات بعدد من دعا الله في الدنيا، وبعدد من لم يدع الله» (الزمخشري، 1988، 4: 62).

وفي العموم، كلّ القرآن الكريم كلام الله ومتعبد بتلاوته. ولم أعرف أنه يُتلى آيات متفرّقات إلا للاستشهاد بها.

ب - المشاهد التصويرية في السورة:

- مشهد زكريا عليه السلام:

محور المشهد: خرق العادة. غلام من المرأة العاقر. وأيضًا ممن وهن عظمه، وبلغ من الكِبَر عتيًّا. خرق العادة في مسألة محدّدة، سيدور موضوع السورة كله حولها. الولادة غير المعهودة.

غاية المشهد: التذكير بالمشيئة: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ﴾، وهذه المشيئة الأزلية مقرونة بالقدرة الكاملة الأزلية: ﴿هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾ قدرة الخلق والإيجاد من عدم، تأيس الأيسات من ليس، وبرهانها نفسك: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾. الاستدلال بالنشأة الأولى. سبب تحقّق القدرة الدعاء: ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا﴾ و﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾. هذا من العبد المخلوق، ومن الخالق الرحمة: ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ﴾ .﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا﴾.

- مشهد مريم عليها السلام:

محور المشهد: هو نفسه محور المشهد السابق. خرق العادة. الولادة غير المعهودة، ولادة من دون أب. ولكن أهمية هذا المشهد تكاد تهيمن على السورة

كلها، وعليه تأسّست تسمية السورة. وعليه ترتّب مشهد يوم عظيم. وفيه اختفت لفظة: وراثة. وفيه تكرّر إثبات المشيئة والقدرة بنفس اللفظ: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾. سبب تحقّق القدرة، لا علاقة له بمريم عليها السلام، فهي لم تدع ربها، ولم تطلب الأمر: ﴿يَٰلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾. سبب تحقّق القدرة: ﴿وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا ۚ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾. الرحمة في مشهد زكريا عليه السلام خاصة به، هنا الرحمة للناس. قوم عيسى عليه السلام عرفوا الحقيقة الحقة أول الناس: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾. وقال لهم: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾. أنطقه علّام الغيوب سبحانه بلفظة: ﴿أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ لأن مكان عيسى عليه السلام سيكون كثير التداول: أفي القبر...قام من القبر، أم رفعه الله تعالى: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾.

عيسى عليه السلام يختم المشهد بالتسليم على نفسه: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾.

هنا لا ننتقل مباشرة إلى مشهد إبراهيم عليه السلام. هنا نتلقى إنذارًا بـ ﴿مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾.

مشهد أسمع بهم وأبصرهم يوم يأتوننا، وأنذرهم يا محمد يوم الحسرة، إذ قضي أمرهم وهم في غفلة لا يؤمنون: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾. لا يرث الأنبياء إلا أبناؤهم، فليس عيسى سوى عبد من عباده: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ ۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾. لو كان عيسى كما يزعمون، فهو الوارث لملك أبيه. الوراثة تبدأ بموت المورث. فسبحان الحي الذي لا يموت، الذي يرث الأرض ومن عليها.

أهمية هذا المشهد تكاد تهيمن على السورة كلها، إذ عليه يترتب مشهد يوم عظيم. إلى جهنم وِردًا. عليه، تكاد تنفطر السماوات وتنشق الأرض وتخرّ الجبال

أن ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾.

- **مشهد إبراهيم وبقية الأنبياء عليهم السلام:**

مشهد إبراهيم عليه السلام وبقية الأنبياء والرسل، أعطى أيضًا الإنذارات لمشهد يوم عظيم. فجأة اختفى القوم الصالحون: قوم زكريا عليه السلام، وقوم ابنة عمران الذين استنكروا عليها. في مشهد إبراهيم عليه السلام، انقطاع عن الأبوة، وتأسيس لأبوة جديدة: ﴿وَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۖ وَكُلّٗا جَعَلۡنَا نَبِيّٗا﴾. نبوة تصل حتى للإخوة: ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُۥ مِن رَّحۡمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيّٗا﴾. نبوة إن افتقرت إلى النسب الصالح رفعته مكانًا عليًا: ﴿وَرَفَعۡنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾. هذه النبوات الموهوبة، هي موهوبة من رحمته تعالى: ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُم مِّن رَّحۡمَتِنَا﴾، ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُۥ مِن رَّحۡمَتِنَآ﴾. انقطاع الفرع عن الأصل كان بسبب الشيطان. الشيطان تردّد اسمه ثلاث مرات في هذا المشهد: ﴿يَٰٓأَبَتِ لَا تَعۡبُدِ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ عَصِيّٗا﴾ ﴿فَتَكُونَ لِلشَّيۡطَٰنِ وَلِيّٗا﴾.

خرق العادة في مشهد إبراهيم، لم يكن حاضرًا هنا. وكان حاضرًا هو القول إنّ خليل الله من أب كافر معروف، أي إنّ الخلّة والرحمة من الرحمن لأنبيائه، لا تعني أنّ الله عزّ وجلّ اتخذ عيسى أو أحدًا منهم ولدًا. لقد جاؤوا شيئًا إدًّا.

اختتام هذا المشهد، بتوصيف: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم﴾ صفتهم التي وصفهم الرحمن بها، وتبقى علامة لهم: ﴿إِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُ ٱلرَّحۡمَٰنِ خَرُّواْۤ سُجَّدٗا وَبُكِيّٗا﴾.

هذا المشهد اختفت منه لفظة الوراثة. ليس فيه ولادة غير مألوفة. ولكنه مشهد يتواصل مع سابقيه بالرحمة الموهوبة. مشهد لا ينتهي بالسلام، فهو يدخل بعده في مشهد يوم عظيم.

مشاهد: زكريا ومريم وإبراهيم عليهم السلام، تتشارك في محبة الله لهم. فهم أنبياؤه، وعلامة نبوتهم «علم الصغير».

- **مشهد يوم عظيم:**

مشهد يوم عظيم خاص بالذين كفروا: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِن مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾. مشهد يمسك ببقية السورة من أول الآية رقم 58: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَوٰةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَٰتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾. سبب هذا المشهد: ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنۢ بَيْنِهِمْ﴾. اختلفوا في موضوع عيسى عليه السلام. آيات الرحمن التي تتخلّل هذا المشهد، تَرِد على «عادات القرآن». «وذكر صاحب الكشاف وفخر الدِّين الرازي أنّ من عادة القرآن، أنه ما جاء بوعيد إلا أعقبه بوعده. وما جاء بنذارة إلا وأعقبها ببشارة. ويكون ذلك بأسلوب الاستطراد والاعتراض لمناسبة التضاد» (ابن عاشور، 1984، 1: 124، 125).

ندخل في مشهد يوم عظيم بانقطاع الرحمة لإضاعة الصلاة واتباع الشهوات: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾. الإنسان الناسي يتناسى مستنكرًا: ﴿أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾. سؤال نسي به الناسي النشأة الأولى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾. كفر بسبب الشيطان الذي دخل بإضاعة الصلاة. نهايته: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾. يقسم تعالى بذاته. وفي الحشر والإحضار، لام التوكيد ونونه. لفظة الإحضار باشتمالها على حرف الضاد أقوى على السمع من الإتيان. العطف بين الحشر والإحضار بـ ثم لإطالة العذاب. انتظار وقوع العذاب أصعب من العذاب. ومع ذلك، عليهم مزيد من الانتظار: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ﴾ ﴿ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ﴾. صور يوم عظيم لا يقلّ رعبها عن نهايتها. انتظار العقاب وقد تحقّق وقوعه عيانًا أصعب بكثير من العقاب نفسه: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا تَكَادُ السَّمَٰوَٰتُ

يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴾.

ج - الوحدة الموضوعية للسورة:

الوحدة الموضوعية للسورة، أو مقصود السورة، أو ماذا يريد الله تعالى أن يقول في السورة؟ هو المدخل الأول للانتقال إلى الأساليب البيانية أو دلائل الإعجاز البياني، فإن لم تستوعب ماذا يقال، لا يمكنك الانتقال إلى السؤال التالي: كيف يقال؟ الإعجاز البياني موجود في جواب السؤال الثاني.

ذكر البقاعي (ت 885هـ/ 1480م) أنّ مقصود السورة بيان اتصافه سبحانه بشمول الرحمة بإفاضة النعم على جميع خلقه للدلالة على اتصافه بجميع صفات الكمال، المستلزم لشمول القدرة على إبداع المستغرب، المستلزم لتمام القدرة الموجب للقدرة على البعث، والتنزّه عن الولد...وعلى هذا، دلّت تسميتها بمريم، لأن قصتها أدلّ ما فيها على تمام القدرة وشمول العلم» (البقاعي، 1984، 12: 156).

وأورد دروزة في تفسيره الحديث: «إنّ في السورة تذكيرًا بمعجزة الله من ولادة يحيى استطرادًا إلى ذكر معجزة ولادة عيسى عليهما السلام، واستطرادًا إلى ذكر بعض الأنبياء والتنويه بهم، والدعوة إلى التأسّي بهم» (محمد عزة دروزة، 2000، 3: 141).

ولا يرى ابن عاشور في «أغراض السورة» هدفًا مركزيًا يتمحور حوله. نزلت للردّ على اليهود. ثم للتنويه بجميع الأنبياء والمرسلين...وقد تكرّرت في هذه السورة صفة الرحمن ست عشرة مرة، وذكر اسم الرحمة أربع مرات، فأنبأ أنّ من مقاصدها تحقيق وصف الله بصفة الرحمة (ابن عاشور، 1984، 16: 58-59).

وكتب سيد قطب (ت 1386هـ/ 1966م): «والقصص هو مادة السورة...وتستهدف إثبات الوحدانية والبعث، ونفي الولد والشريك، وبيان نهج المهتدين ومنهج الضالين» (سيد قطب، 1982، 5: 423).

ما كتبه قطب، وما أشار إليه البقاعي في اسم السورة، وما أحصاه الباحث من كثرة الآيات في المشهد الثاني، وما ساقت إليه طريقة فهم مقصود السورة بعرض المشاهد، وما ورد في السورة من ألفاظ مرتبطة عادة بالآباء والأبناء من آيات: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾، ترجّح عند الباحث القول إنّ السورة من أولها إلى آخرها، تدور حول الصمدية، أي نفي الولد ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ﴾ بإعراب «لم يلد» بدلًا من «الصمد». لذلك هي سورة تدخل في رأس مفهوم التوحيد. لا إله إلا الله. وتقطع بين الإسلام وما يقوله النصارى. هي سورة مبكرة في نزولها، لترسم رأس الفهم في الإسلام: لا حلقة وسطى بين الخالق والمخلوق. لا مخلوق يرتفع إلى رتبة الخالق. وهذا أساس مفهوم الضالين: قياس الشاهد على الغائب. ولا خالق ينزل إلى رتبة المخلوق. وهذا أساس مفهوم المغضوب عليهم: قياس الغائب على الشاهد[5].

وألفاظ الرحمة، وجو الرحمة المكثف في مشاهد: زكريا ومريم وإبراهيم عليهم السلام، والمتخلّل في مشهد يوم عظيم على «عادات القرآن»، موجّه إلى رفع شناعة القول والضلالة والكفر بالقول إنها علاقة أبوة. فمن هنا، يرد لفظ الوراثة، ويعمل ضمن إثارة فكرية برهانية إيمانية، يوحي بها القرآن مع مشاهد مصوّرة متدرّجة، مع الإكثار من أسلوب الالتفات القائم على القطع، لتحقيق مفهوم التوحيد بقطع انتقال الألوهية، أو موتها، أو تعدّدها: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾.

(5) عن القياس الأول ظهر العرفان، وعن القياس الثاني ظهرت المعتزلة.

إنّ التناسب في المشاهد لتأدية الوحدة الموضوعية للسورة (أسلوب بليغ معجز لم تعرفه القصيدة العربية التي حافظت على وحدة البيت أساس بلاغتها. من هنا، فهذا وجه من وجوه الإعجاز يشير إليه الذوق. كذلك، داخل كلّ مشهد، يتضمّن القصص والمحاورة والجدل والتقرير، فهو ما يُعرف «بأسلوب في الأدب جديد، غضّ جديد صالح لكل العقول. متفنّن إلى أفانين أغراض الحياة كلها...» (ابن عاشور، 1984، 1: 119). وهذا من مبتكرات القرآن..."تميّز بها نظمه عن بقية كلام العرب» (المصدر نفسه، 1: 120).

د - دلائل الإعجاز:

يدور هذا المبحث حول إعجاز اللفظ، والآية، والسياق. وليس معنى ذلك، أنّ مبحث المشاهد والوحدة الموضوعية، خارج عن هذه التسمية، بل هو رأس في النظم. أُفرد تميّزًا.

1 - في الألفاظ:

فصحت ألفاظ القرآن لسورة مريم بخصوصية كلّ لفظة في الإتيان بالمعنى المناسب لدلالته على موضوع التوحيد. سيعرض الباحث لبعض الألفاظ، كما سيختار أخرى من كتاب **ملاك التأويل** للإمام أحمد بن الزبير (ت 708هـ/ 1308م)، الحافظ العلّامة، يستدل بها الباحث لا كما استدل بها ابن الزبير وإن كان استدلاله واضحًا. ولكن ليدلّ الباحث على خصوصيتها في الإتيان بالمعنى الدال على التوحيد. ونبدأ من **ملاك التأويل**.

- **استدلال ابن الزبير:**

لفظتا يكن ويجعلني: ﴿وَلَمۡ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا﴾ ﴿وَلَمۡ يَجۡعَلۡنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾. **في ملاك التأويل**، توجه ابن الزبير للفظتي عصيًا وشقيًا (ابن الزبير، 2007، 2: 793).

- **استدلال الباحث:**

نظر الباحث في كلامه تعالى في مدح يحيى عليه السلام. نسب سبحانه الفضل ليحيى إكرامًا له مع علمه بذاته سبحانه أنه هو سبب الأسباب: ﴿وَلَمۡ يَكُن﴾. وفي كلام عيسى عليه السلام نسب عيسى الفعل لرب العزة: ﴿وَلَمۡ يَجۡعَلۡنِي﴾ ليؤكد عليه السلام أنه عبد لله وليس شيئًا آخر. اختلف الفاعل ليناسب نفي ألوهية عيسى عليه السلام: مقصود السورة.

يوم الحسرة: في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡحَسۡرَةِ﴾، وصف تعالى مشهد يوم عظيم بيوم الحسرة. مناسب هنا لفظ الحسرة من الحسر، بمعنى الكشف. والمتضمّن لحرفي الحاء والسين المرتبطين بالأساس المادي، فجاء وصف يوم المشهد العظيم بيوم الحسرة، لكون المشهد تعدّى من الرؤية، من الصورة إلى تلقّي أحاسيسها المادية.

وعليه، فاللفظة تتناسب مع قوله تعالى: ﴿مَّشۡهَدِ يَوۡمٍ عَظِيمٍ﴾، وتحترم المعنى، كما تخدم صور المشاهد. في **ملاك التأويل**، يقارن ابن الزبير يوم الحسرة مع لفظة أخرى من سورة أخرى، يوم الآزفة في سورة المؤمنون (المصدر نفسه، 2: 798).

- **ألفاظ من خارج ملاك التأويل:**

أ – مريم كتسمية لسورة، فيه بلاغة بالتجاهل المتعمّد للنصارى لقولهم: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾.

ب - نرث: لفظة الوراثة ترتبط بعلاقة الميراث والقربى. لفظ ورث المصدرية وردت كثيرًا في السورة بصورة فعل نرث ويرث. وتنسب الوراثة لمن يرث الأرض وما عليها. لذا، ليس عيسى عليه السلام، كما قالوا. فعل نرث ويرث وأفعال الوراثة تنبه بالإيحاء إلى موضوع الصمدية. ومن هنا يرى الباحث أنها فصحت في الإيحاء البرهاني الشعوري لنفي الولد.

2 - في الآيات:

كهيعص، وهي الآية الأولى، ومن فواتح السور بالحروف. قيل الكثير(6). وللإمام البقاعي تصوّر لافت. كهيعص، هي حروف من كلام العرب، يُفتتح بها بعض السور. أما حروف كهيعص في سورة مريم، فهي خمسة، وهي أكثر مما سبق من فواتح. ربما هناك قران وتناسب بين زيادة الحروف وجديد الخبر المنزل في السورة (نبوة عيسى وعلم الصغير)، وشهادته على نفسه أنه عبد الله، وتكلّم في المهد.

﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَٰنَهُۥٓ﴾ [مريم: 35].

﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مريم: 92].

تتفق الآيات في الدلالة على أنه تعالى لم يتخذ ولدًا، ولن يتخذ ذلك. إلا أنّ الآية الأولى أشدّ تعبيرًا عن هذا المعنى من الآية الثانية. فتعالى دلّ على نفسه باسمه «الله» لا بصفته «الرحمن». وبدأت بفعل «ما كان» الدال على سبق القضاء بالعلم الإلهي، وعلى النفي لفعل «كان» القريب من فعل الخلق «كن»، ليفيد أنّ

(6) في فواتح السور دراسة قيمة لمحمد أحمد أبو فراخ بعنوان **الحروف المقطعة في أوائل السور القرآنية دراسة نقدية للتأويلات العددية والتفسيرات الإشارية**، جدة، دار المنهل، 1983.

القدرة لا تعجز. ولكن تقديس تعالى نفسه بكلمة «سبحانه» المتلوة إقرانًا بكلمة «ولد»، تدلّ على شدة غضب الله من الموضوع. ولعلّ ورود الآية الأولى في سياق مشهد عيسى عليه السلام فيما ورود الثانية في ختام مشهد يوم عظيم، سمّى الله فيها نفسه بالرحمن مستهلًا الآية بالفعل المضارع «ينبغي» لنعلم أنّ الرحمة لأنبيائه لا تعني أنهم أولاده.

3 - في فواصل الآيات:

«يا» سيطرت الياء المشددة مع الألف حتى الآية 74 باستثناء ست آيات (34-40).

«دا» سيطرت الدال مع الألف على بقية الآيات.

ويمكن القول إنّ الألف الممتدة عموديًا في الرسم، بفتح كامل الفم عند إطلاقه، يقوم بدور إيحائي في استشعار انقطاع أو عدم وجود مرحلة وسطى بين الخالق والمخلوق، فلا مخلوق نصف إله، ولا إله نصف مخلوق، مما يخدم مقصد السورة الأساسي في نفي الولد.

خاتمة

كان من الممكن أن تكون الدراسة، استعادة المفاهيم البلاغية وصياغتها الكلاسيكية كما عرضها الخطيب القزويني (ت 739/ 1338م)، ومن ثَمّ ضمّ بعض الآيات من سورة مريم معها. كان من المفترض أيضًا تجنّب الدخول في إثارة موضوع الإعجاز القرآني نفسه أو إعادة ترديد ما هو متداول ومكرّر في المكتبة الإسلامية عن الإعجاز.

لقد وضعت مسألة الإعجاز القرآني في إطارها التاريخي، وربطت بين

مقولات الإعجاز، وأزمنتها، والتصاقها بالفرق المختلفة. والأهم، التصاقها بتطوّر مفهوم الإعجاز البياني القرآني، على قاعدة التأثّر بالثقافات الوافدة، يونانية - فارسية قديمًا، وحداثوية أوروبية في العصر الراهن.

واستنتجت من الدراسة أنّ البلاغة العربية لم تتطوّر من دراسة إعجاز القرآن، بل على العكس. كانت الآيات القرآنية محلّ استشهاد لتأكيد مفاهيم بلاغية، تدخل على اللغة العربية من ثقافات أخرى. ثم جُمعت هذه الاستشهادات لتشكّل كتب الإعجاز.

وفي جانب آخر، جرى الكشف عن الأساليب البيانية في سورة مريم، وإدراك مقصود السورة: «الصمدية»، وطريقة التعبير كمشاهد تصويرية، ثم كانت الإضاءة على أساليب بيانية أو بلاغية، لا تدخل في الجزئيات من حروف وألفاظ، ولا تقف عند حدود الجملة - الآية، بل بلاغة «كلية»، لربما تتماشى مع مفهوم الثقافة العالِمة للفكر الإسلامي الأصيل، بما هو فكر أصلي، وبما أظنّ أنه كذلك.

المصادر والمراجع

- الآمدي، سيف الدِّين أبو الحسن علي بن أبي علي (2004). **أبكار الأفكار في أصول الدِّين.** تحقيق أحمد محمد المهدي. ط2. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (1971). **إعجاز القرآن.** تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: دار المعارف.
- أبو فراخ، محمد أحمد (1983). **الحروف المقطعة في أوائل السور القرآنية دراسة نقدية للتأويلات العددية والتفسيرات الإشارية.** جدة: دار المنهل.
- أحمد، جمال (1974). **مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس.** القاهرة: دار المعارف.
- أركون، محمد (1996). **الفكر الإسلامي قراءة علمية.** ترجمة هاشم صالح. ط2. بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي.
- ـــــ، **القرآن من التفسير المأثور إلى تحليل الخطاب الدِّيني.** ترجمة هاشم صالح. ط2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- بدوي، عبد الرحمن (1993). **من تاريخ الإلحاد في الإسلام.** ط2. القاهرة: سينا للنشر.
- البقاعي، برهان الدِّين إبراهيم بن عمر (1984). **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور.** القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.
- بنت الشاطئ، عائشة محمد علي (1971). **الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الآزرق.** القاهرة: دار المعارف.
- البيومي، محمد رجب (1971). **البيان القرآني.** ط1. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- الجابري، محمد عابد (2006). **مدخل إلى القرآن الكريم.** ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (د.ت). **تلبيس إبليس.** الاسكندرية: دار ابن خلدون.
- دروزة، محمد عزة (2000). **التفسير الحديث ترتيب السور حسب النزول.** ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن (1997). **اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر.** ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة.

- ابن الزبير، أحمد بن إبراهيم الثقفي الغرناطي (2007). **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل**. تحقيق سعيد الفلّاح. ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الزركشي، محمد بن بهادر (1984). **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط3. القاهرة: دار التراث.
- ــــــ، (1992). **البحر المحيط في أصول الفقه**. تحرير عبد القادر العاني. الغردقة: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (1988). **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض. الرياض: مكتبة العبيكان.
- السكاكي، أبو يعقوب، يوسف بن محمد (1987). **مفتاح العلوم**. ضبط نعيم زرزور. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ضيف، شوقي (1995). **البلاغة تطوّر وتاريخ,** ط9. القاهرة: دار المعارف.
- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (1997). **مجمع البيان في تفسير القرآن**. تحقيق إبراهيم شمس الدِّين. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). **تفسير التحرير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر.
- عبد المجيد، المحتسب عبد السلام (1982). **اتجاهات التفسير في العصر الراهن**. ط3. عمان: مكتبة النهضة العربية.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب (2002). **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. ط1. بيروت: دار ابن حزم.
- الغالبي، خلاف (2004). «الإعجاز القرآني والتفسير العلمي علاقة زائفة أم جدل منطقي؟». مجلة **المنهاج**. حارة حريك: مركز الدراسات الإسلامية. العدد 33. السنة التاسعة.
- الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر (1981). **مفاتيح الغيب**. ط1. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الفرماوي، عبد الحي (2004). **رسم المصحف ونقطه**. ط1. جدة: دار نوار. وبيروت: مؤسسة الريان.

- القرطاجني، أبو الحسن حازم بن محمد (1986). **منهاج البلغاء وسراج الأدباء.** تحقيق الحبيب ابن الخوجة. ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- قطب، سيد (1982). **في ظلال القرآن.** القاهرة: دار الشروق.
- ابن النقيب، جمال الدِّين، أبو عبد الله محمد بن سليمان (1995). **مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن.** القاهرة: مكتبة الخانجي.

إعادة تشكيل القانون والأخلاق في مصر الكولونيالية*

د. طلال أسد

ترجمة وتقديم د. مصطفى لافي الحرازين

تقديم

من حيث ظاهره، يبدو النقاش حول إعادة تشكيل الشريعة، والذي دار في فكر الإصلاح العلماني، وما يزال يدور بصيغ جديدة، كأنه يرسو على حجج بديهية قادرة على امتصاص أيّ نقد يوجّه إليه أو هضم أيّ تعديل يطرأ عليه[1].

---

* هذا النص هو ترجمة مُختزَلة للفصل السابع والأخير من كتاب طلال أسد:
Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford, California, Stanford University Press, 2003.
وقد نُشر كامل الفصل مترجماً في أطروحة دكتوراه في علم اجتماع المعرفة للباحث مصطفى لافي الحرازين عام 2011، وهي تحت عنوان: «التقييد والتقعيد: محاولة لقراءة الإسلام بمفرداته»، وقد اختُصر أيضاً تقديم المترجم.

(1) لنُشر بهذا المعنى إلى القاسم المشترك بين هذه الحجج، وهو فصل الشريعة عن أيّ واقع مخصوص بها، كي تُضبط بمفاهيم أخرى تتكثّف بها السلطة الحديثة التدخّلية. للوقوف على بعض هذه المفاهيم التي تتطلّب خضوع التشريع لنوع من الحجاج يكون قابلاً للرفض والقبول من قبل المواطنين. وحول مساهمات الفكر الإسلامي في إيجاد =

وإذا كنّا نعتبر أنّ الأمر ليس على هذا النحو، إلا من حيث الظاهر، فإن علينا أن نكتشف ما يدحضه أو يعيد النظر فيه على الأقل. والواضح أنّ انتقال الكلام عن عدم المقايسة بين براغماتيات الشرع الإسلامي وبراغماتيات القانون [أي الأبعاد العملية ذات المنفعة]، إلى مفاهيم جديدة تصبّ في التمييز بين الانضباط الذاتي والانضباط المفروض، يضع مجمل هذه الحجج على المحكّ، ويؤمّن لنا سبيلًا نسلكه فيما بعد للمقارنة بين الدعوات الإسلامية إلى التحديث، والإرشاد التدخّلي الحديث (Abbas Amanat and Frank Griffel, 2007: 1).

إننا في هذا السياق نقوم بقراءتين: أولى تستمدّ عناوينها من المُصاغ حول هذا النقاش، وثانية مكثّفة تهدف إلى توتير النقد الذي يقوم به طلال أسد، وفتح أفق إبستمولوجي لتتبّع الدعوات الغربية الانشقاقية عن القانون، والحكم على مدى قدرتها التفسيرية.

يشير غاي بيخور Guy Bechor، متناولًا آلية تحويل الشرع في الإسلام إلى قانون، في كتابه اللافت في تصنيفه ووضوحه: **قانون السنهوري ونشوء القانون المدني العربي الحديث (من عام 1932 إلى عام 1949)** *The Sanhuri Code and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)* إلى أنّ عبد الرزاق السنهوري (ت 1971) قد انطلق لإرساء هذه الآلية من التمييز بين الخاص والعام في التشريع، موردًا ما يلي: «يتناول السنهوري بعمق في أطروحته حول الخلافة الإسلامية، السبيل لجعل الشريعة الأصل الجامع للثقافة الشرقية، وذلك بعد تعريضها لعملية اصطناع بالعلم... وقد جاءت المرحلة الأولى من مراجعة السنهوري للشريعة في أطروحة علمية بيّن فيها كيف أنه من الأجدى مقاربة الشريعة وفقًا للمنهجية العالمية المعتمدة في القانون المقارن،

= أصول لهذه المفاهيم التدخّلية بتقديم رؤية تطوّرية للشريعة، راجع (عبد الكريم سروش، 2002).

ومقايستها بنظريات حقوقية أخرى. ولهذه المقارنة أن تُفضي إلى اصطفاء المعايير التشريعية التي لا ترتبط بالطقوس الدِّينية، ولا تنحصر بالمسلمين، بل تطال الإنسانية جمعاء. وهكذا تتحوّل الشريعة إلى فرع قانوني في متن الحياة لا تسجنه أُطر الفقه المغلقة، ويصبح بذلك جزءًا طبيعيًا من الحياة الحديثة» (Guy Bechor, 2007: 43)، غير أنه لا يمكننا أن نردّ هذه الآلية على غرار ما يفعله بيخور نفسه إلى أسباب تاريخية، بحيث تصبح المفاهيم وصفًا لتشكّل التاريخ، وحيث يصبح من الصعب إدراك هذه المفاهيم بالرجوع إلى روحية اقتحامية للواقع (Gilles Deleuze and Félix Guattari, 1994: 7) بما يحول دون التقاط العلاقة بين براغماتيات الشرع وبراغماتيات القانون، لا بما هي بديهية ترسم حقل الرؤية، بل بما هي موضع سؤال: لماذا أقدم كلّ فكر الإصلاح العلماني، ومن بعده الفكر الإسلامي الحديث على التقريب بين هذين النوعين من البراغماتيات، واعتبارهما بمثابة فرعين متضايفين لا ينفصل أحدهما من الآخر؟

إنّ تعطيل الرغبة في الطاعة بإحلال الإنّية subject التي تحكم نفسها محلّها، يتحوّل فعليًا في نص السنهوري إلى نقطة تقاطع بالغة الأهمية بين نظام التراث في الإسلام والحداثة الديموقراطية، وهو ما يلتقطه بيخور، ولكنه لا يستفيد من دلالته: «لقد ناقش السنهوري مفهوم الإجماع في مناسبات عدة، غير أنّ انتباهه على الرغم من ذلك، لم يكن منصبًّا على التجديد الداخلي للشريعة، أو على الجانب الدِّيني لهذا التجديد، بل بصورة أساسية على الاعتبارات السياسية والقانونية...ولقد ظهرت أولى مناقشات السنهوري لمفهوم الإجماع في أطروحته للدكتوراه حول الخلافة الإسلامية، مبيّنًا إياه بما هو آلية للتحديد السياسي، وليس بما هو تفسير للشريعة: هل هناك ما هو أكثر ديموقراطية، من التأكيد على أنّ إرادة الأمة هي إرادة الله. وهو ما شكّل الإجابة النظرية على مسألة الحكومة المنتخبة في الديموقراطيات الغربية" (Guy Bechor, 2007: 47).

هي محاولة لإعادة تشكيل الشريعة، وهي تصبّ في تكثيف مفهوم «الإنسان الإرادوي» الذي يظهر كبديهي في نص السنهوري، ليقفل على أيّ استشكال، ويقطع الأحكام الشرعية عن أيّ واقع مخصوص بها، أي عن أيّ فعالية، ليصبح السؤال في هذه الحالة الوهمية: هل تنطبق هذه الأحكام على الواقع أم لا؟ وإنّ إدخال هذا المفهوم الذي نستعيره من الفلسفة الاسمية [التي تتناول الأعيان المفردة لا الكلّيات المجرّدة] والتي تشكّلت في سياق الانشقاق عن الفكر الكنسي القديم، رغم ما تتعرّض له من تأويل، سيحدث نوعًا من التوتر المنهجي، ويؤدي إلى توضيح معنى الأَنَوية subjectivity، وإلى فهم أعمق لبراغماتيات القانون، وأيضًا إلى تحديد منطلقات جديدة لتحديد الواقع، هي بمنزلة مبادئ يتأسّس عليها المنهج الموضوعي، مبادئ لا تُمسّ، وتظلّ مقفلة على النقد. وذلك لأن المسّ بها يعطّل البداهة الموضوعية، ويجعلنا نمرّ إلى نظام منهجي آخر.

علينا إذًا إنضاج ما نقوله تدريجيًا للوصول في هذا الحجاج إلى بداية خيط ناظم لتفسير فرضيتنا التأسيسية القائمة على عدم المقايسة بين براغماتيات الشريعة وبراغماتيات القانون، وتكذيب الفرضية الإصلاحية بها[2].

يشير مايكل جليسبي Michael Gillespie، في محاولته إعادة الحداثة الغربية

(2) لنوضح أنّ ما نعنيه بالتكذيب هنا، هو تلك المعايير التي يستخلصها بول فايربند (ت 1994) من قراءته لكارل بوبر (ت 1994)، ويصوغها على الشكل التالي: «هذه المعايير هي معايير نقدية؛ إنّ أيّ نقاش عقلاني هو حقيقة محاولة للنقد، وليس لإثبات الشيء أو جعله محتملاً. فأيّ خطوة لحماية الرؤية يدرأ النقد عنها، لتؤمّنها، و«ترسّخ قاعدتها»، هي خطوة تجافي العقلانية. وبالمقابل، أيّ خطوة تزيد من عطبها هي المرحّب بها، ومن المفضّل ترك جميع الأفكار التي تبيّن خطؤها، أي ممنوع الإبقاء عليها بعد أن سقطت في مواجهة نقد يتصف بالصلابة وقوة الإقناع إلا إذا كان بالإمكان تقديم الحجج المضادة المناسبة" (Paul Feyerabend, 1993: 151). =

إلى أصولها التي تأسّست عليها، للتمكّن من تفسير خواتيمها العدمية، وذلك في كتابه البالغ الأهمية **الأصول اللاهوتية للحداثة** *The Theological Origins of Modernity*، إلى الجدل الذي نشأ في سياق المسيحية في أواخر العصور الوسطى، حول علاقة الله بالإنسان، وأدّى إلى ظهور الفلسفة الاسمية، كانقلاب منهجي على الفكر المدرسي، قام على كون الوجود الفردي هو الوجود الحقيقي، وأنّ الوجود الكلّي هو وجود مخيالي (Michael Allen Gillespie, 2009: 14)[3].

وعندما تناولنا مفهوم الإنسان الإرادوي في الفلسفة الاسمية، اتخذنا من محاولة مايكل جليسبي إعادة الحداثة الغربية إلى أصولها التاريخية منطلقًا لقراءتنا المنهجية، وذلك لأننا نرى في هذه القراءة نوعًا من التلاوة التكرارية للأصول التي تؤسّس القطع المنهجي بين القديم والجديد، الذي يأخذ النبذ الفعلي، نبذ الحداثة لما سواها (المرجع نفسه: 200-205).

ويمكننا إذن أن نمضي في قراءتنا لتوتير النقد الذي يقوم به طلال أسد بإعادته إلى عدم المقايسة بين براغماتيات الشريعة وبراغماتيات القانون. أما الهمّ الذي لا يفارقه، فهو التبدّلات التي طرأت على مفهوم القانون بمصر في الحقبة الاستعمارية، وأدّت إلى فتح الاهتمام بمفهوم العلمانية. وهو ما قاده لإرساء مفاصل نقده إلى إعادة قراءة الدعوات المحلية لإصلاح الشريعة، والسعي تزامنًا

= وحول بعض مثالب هذه الفرضية ونقاط ضعفها بهذا المعنى حيث أُعيد تنظيم الشريعة في ظلّ الغلبة الحديثة على الإسلام، وباعتماد مفهوم مغاير لها، أدّى إلى استبعاد كلّ ما عدا القانون من لغات تقعيدية (B. A. Roberson, 2003: 88).

(3) من المفيد أن نشير إلى أنّ وصف النزعة الاسمية بعقل المطلق الذي يقود إلى لزوم أن تكون «علاقة الفعل بالفاعل حكمية فقط، وإذاً هي اسمية، وليست فعلية ملموسة»، لا يحجب فقط هذه النزعة بصيغتها الفعلية المتجدّدة. قارن في هذا الصدد (Christopher McMahon, 2009).

إلى استقدام مدوّنات قانونية أوروبية؛ متجنّبًا تفسير هذا الإصلاح كانتصار لعمل القواعد القانونية، أو كتسهيل لتدخّل الرأسمالية، أو كصراع مركّب على السلطة بين فاعلين مختلفين، مركّزًا في المقابل على أهمية الدولة الحديثة بالنسبة لهذه التبدّلات، وعلى كونها من هذه الزاوية ليست سببًا للعلمنة، بل صياغة مُحكَمة لها حيث يسعى القانون إلى تحصيل كنه جديد، وأدوار جديدة، وتوظيف أنواع مستجدّة من العنف، وحيث تظهر ثنائية العلاقة بين الداخل والخارج بأوضح صيغة، وأكملها كميتافيزيقا تحديثية بعد تحويلها الشريعة إلى صيغة للأحوال الشخصية (Talal Asad, 2003: 208-209, 218, 220).

وليس هنا لتفصيل الردود على هذه الدعوات، لكننا نشير إلى أنّ تعريف طلال أسد لبراغماتيات الشريعة، بما هي براغماتيات تعليمية «تربط بطرق مركّبة بين الإلزام على الفعل قيميًا والإلزام عليه قانونيًا»، هو في صلب هذه الردود. وقد يبدو أنّ هذا التعريف يقع هنا في التناقض: كيف يجري الربط بين نوعين مختلفين من الإلزام؟ غير أنه تناقض ظاهري؛ إذ ما يقصده طلال أسد هو بالضبط النتائج العملية للحكم، أي مساهمته في تسديد السلوك، والحيلولة دون إخضاعه كما يجري اليوم للقوالب الجاهزة، بتحويله إلى لغة تدخّلية أو بفتحه على مجمل الخطابات الإعلامية والنصائح الحوارية حول ما يجب أن يكون عليه، وليس الفرض الذي يفصل القانون عن الأخلاق، ويعيّن نموذجه الحديث القائم على العقوبة، لا بمعنى التلطيف من ممارساتها، بل بمعنى تفريغ الحكم من أيّ مكوّنات تعليمية[4].

وبالفعل، تشكّل محاولة طلال أسد تنقية مفهوم الأخلاق من مواضع الخلل

(4) من هنا ندرك لماذا يحتاج الخضوع للعقوبة في النسق السلطوي الحديث إلى تبرير من قبل المعاقَب كتعبير عن إرادته الذاتية بما هي استكمال للإرادة الموضوعية، وهو عدم وجود مفهوم للحكم يقاوم الفرض كالذي تقدّمه الشريعة، وذلك لاستحالة أيّ مكوّنات =

التي تولّدها الدعوات الغربية الانشقاقية عن القانون، نواة الحجاج المنهجي الذي يقوم به في مواجهة بابر يوهانسن Baber Johansen الذي بقدر ما يركّز على «واقعية» الفقه في إطار الحياة اليومية، ويفتح إذًا فرصة فريدة لتحليل الالتحام بين العناصر المكوّنة للممارسة التقعيدية في الإسلام بعيدًا عن الفرضية التطوّرية التي ما تزال تحكم، وبصيغ أكثر هجومية، التدخّل الإرشادي الحديث، فإنه يحصر هذه الواقعية بالاستخدامات الفردية منطلقًا بذلك من فرضية وهمية حول التعارض القائم بين «العلاقات الاجتماعية والواجبات الدِّينية المجرّدة» حاجبًا بذلك السؤال الأساسي حول الطابع الاجتماعي لهذه الواجبات بما هو سؤال يقتضي التبصّر والتأمّل (Baber Johansen, 1999).

هكذا سعينا من خلال محاولتنا التوطئة لقراءة نص طلال أسد، إلى إعادة النظر بالنقاش الذي دار في فكر الإصلاح العلماني، حول إعادة تشكيل الشريعة وما يزال يدور في الفكر الإسلامي باسم التوافق مع العصر، متخذين نموذجًا لنا يتمثّل بما كتبه عبد الرزاق السنهوري في مدوّنته القانونية، مستفيدين بالأساس في مواجهتنا للحجج التي قامت عليها المدوّنة، من انتقال الكلام عن عدم مقايسة براغماتيات الشرع وبراغماتيات القانون إلى مفاهيم جديدة تصبّ في التمييز بين الانضباط الذاتي القائم على المطواعية والانضباط المفروض.

ولعلّ ما ورد في هذه التوطئة من إضاءة يسمح لنا بتحويل ترجمة نص طلال أسد إلى مناسبة لاكتشاف ما لا يُفصح عنه أو يحجبه مفهوم الأخلاق الذي يدور

= تعليمية لاصطدامها بالقطع العرضي الذي تجد فيه السلطة الحديثة واقعيتها وصدقيتها بما يكمل لغتها القانونية التدخّلية أو الاستراتيجية، وفرض الإلزام بها. انظر (Igor Primoratz, 1990: 71-79). وكمحاولة لتعديل هذا التبرير بإدخال مفهوم الطقس في التحليل. انظر (Christopher Bennett, 2008).

هذا النص حوله، راجين من ذلك تبيان غنى مضامينه، وقدرات مؤلفه، الذي تعلمنا منه ما وسّع مداركنا، ووطّدنا به منهجنا.

النص

كيف فكّر المسلمون بالعلمانية في المرحلة السابقة على الحداثة؟ وماذا يستنتجون اليوم من فكرة ما هو علماني؟ لقد ادّعى عدد من الكُتّاب في سياق السجالات المعاصرة عن حيّز وجود الدِّين في مصر، مركزية الحياة العلمانية دائمًا بالنسبة للماضي، وضرورة النظر إليها بما هي على هذا النحو، وإعادة ذلك إلى المجال المحدود والمقيَّد الذي كان يضطلع به دومًا القانون الدِّيني (أي الشريعة) في إدارة المجتمع (محمد نور فرحات، 1986: 39). غير أنّ القضية هنا ليست قضية إمبيريقية. فهي لا تُحلّ ببساطة بالعمل الأرشيفي المكثّف، حيث فهم الحيّز الذي يشغله ما هو علماني اليوم، يقتضي ما هو أكبر من الحقل الإثنوغرافي [دراسة ثقافات الشعوب وعاداتهم وتبايناتهم]، وما هو أكثر من الدفاع المستميت عما يمثّله من أهمية بالنسبة للعالم السياسي الذي نعيش فيه. إنّ تحليلًا دقيقًا هو ما نحتاج إليه بالضبط لتبيان المفاهيم المخصوصة ثقافيًا، ولتعيين تعلّق بعضها ببعض. ولذلك، سأركّز قراءتي فيما يلي على مصر في المرحلة الممتدة بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بما هي المرحلة التي شهدت تحوّلات ذات دلالات كبيرة في طبيعة العلاقات القائمة بين القانون والدِّين والأخلاق. وعليه، وبمعزل عن الأسئلة التي كنا قد بدأت بها، سأشير فقط إلى المفاهيم ما قبل الحديثة والخطابات المعاصرة على نحوٍ مختصر، وبهدف تعيين ما يقوم بين هذه المفاهيم والخطابات من تباينات وحسب.

وإنه ليمكنني العثور على مفتاح يوضّح لنا كيفية التفكير بما هو علماني في الحقبة التي سبقت ارتباط التاريخ المصري بالتاريخ الغربي الحديث، ويتمثّل

بالمحاولات التي جرت في القرن التاسع عشر لترجمة المصطلح secular، وما يتشابه معه إلى اللغة العربية. والواقع أنّ كلمة «علماني»[5]، هي الكلمة الشائعة الأكثر استعمالًا اليوم في مقابل صفات مثل secular أو layman. وتعود هذه الكلمة الأكثر استعمالًا الآن إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر (لا يتضمّن **القاموس العربي-الإنجليزي** *Arabic-English Lexicon* لـ إدوارد لاين Lane Edward (ت 1876) الذي أُلّف في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر أيّ مادة لكلمة علمانية أو لما يشبهها). وهي تفسح في المجال للمصدر الصناعي «علمانية» لتعني secularism وlaicism.

ويعطي جورج بيرسي بادجر George Percy Badger (ت عام 1888)، في **المعجم الإنجليزي - العربي** *English-Arabic Lexicon* الصادر عام 1881 كلمتين في مقابل secular بمعنى lay, not clerical، وهما علماني وعامّي. غير أنّ الكلمة

(5) تشكّل كلمة علماني التي تعني غير إكليركي، والتي اشتقت من كلمة العالَم، المدخل الملائم الوحيد الذي نتبيّنه من **محيط المحيط** (القاموس العربي - العربي الأول الصادر في بيروت عام 1870). كما يقدّم قاموس **المورد** العربي الإنجليزي (في طبعته الثامنة عام 1986) الآتي: secular, lay, laic(al), secularist, layman, في مقابل «علماني». وsecularism, laicism مقابل «علمانية». و secularize, laicize في مقابل «علمن». وsecularization laicization, مقابل «علمنة». [تشتق الصيغة الاسمية من الفعل المبتكر.] وتتبيّن حداثة هذا المفهوم النسبية في اعتبار **قاموس أكسفورد الإنجليزي-العربي للاستخدامات المتداولة** *The Oxford English-Arabic Dictionary of current usage* 1972، العِلماني وليس العَلماني كمقابل لـ secular. ولا يزال الأول شائعاً في الاستخدام، الأمر الذي كثيراً ما يستدعي محاولات مدرسية لتصحيحه، وربما تعود شعبيته جزئياً إلى الافتراض الضمني الذي يرى اشتقاق العلمانية من العلم دالاً بذلك على «المعرفة» و«العلم» في مقابل «الدِّين». والواقع أن أحمد حاطوم يميّز في مقالته «العلمانية بكسر العين لا بفتحها» بشكل لافت بين هذين المفهومين (أحمد حاطوم، 1990: 44).

الأخيرة تحمل معنى «مجمل»، و«مبتذل»، و«شعبي»، و«عادي». كما أنه يقدّم أيضًا secular بمعنى دنيوي ودنيوية. ولكننا لا نعثر فيه على أيّ مادة لكلمة secularism، فيما نجده في المقابل يعطي كلمة secularity معنى حبّ العالم والدنيوية (المصدر الصناعي المشتق من كلمة «دنيوي»[6]. والعالمية المشتقة على النحو نفسه من كلمة عالم بمعنييها «العام» و«المنطقي المجرّد». والعالمية هنا هي ما ينكشف لنا عبر الصفة التكوينية التي يعطيها القرآن لله رب العالمين (قاصدًا بذلك عالم الإنس وعالم الجنّ). غير أنها تشير أيضًا إلى حالة المعرفة التي ترد في الإسلام في مقابل الجاهلية أو الوثنية (Kazimirski, 1875, v3). فضلًا عن أنها تشير في سياق استخداماتها المعاصرة إلى internationalism، وليس إلى العلمنة أو العلمانية على الرغم من أنّ الصيغة النعتية «عالمي» تحمل أيضًا معنى worldly وsecular.

إنّ واقع الترجمة هذا هو الذي حكم استجابة المصريين لمفهوم العلمانية، وقاد محاولتهم إلى تدعيمه أو الهجوم عليه. وهكذا لا نجد في القرن التاسع عشر للصيغة الفعلية «to secularize»، أيّ مقابل موحّد في اللغة العربية. فيما لم يظهر الفعل عَلْمن إلا حديثًا كاشتقاق معاكس من المصدر الصناعي علمانية. ولعلّ ما يبدو لافتًا حول هذه الصيغة الفعلية، هو تقييدها بالمعنى القانوني الذي يشير إلى انتقال الملكية - كما نجد ذلك في المعنى الذي يعطيه الإصلاح الدِّيني للعلمنة secularization. وهو المعنى الذي جعل من العلمنة **تحويل الأوقاف والأملاك المختصة بالعبادة والديانة إلى الأغراض العالمية** (Badger, 2008: 937). غير أنّ المشكلة هنا تكمن في أنه قد يكون للوقف «أغراض دينية وتعبّدية» (في حال كان هذا الوقف مسجدًا) أو أن لا يكون له كما في كثير من الحالات مثل هذه الأغراض (كما هو الحال مع الأراضي الزراعية) أو إذا ما كان متعدّد الأغراض

(6) الحق أنّ الكلمة مصدر صناعي مشتق من الدنيا (المترجم).

«الدِّينية» و«اللادينية» (المستشفيات والمدارس على سبيل المثال)، وهذا هو الأغلب. ولقد شكّل الوقف (وجمعه أوقاف) ببساطة، الصيغة الفريدة لملكية ثابتة لا تقبل التحويل، هي جزء من الشريعة التي وصفها ماكس فيبر Max Weber (ت 1961) وآخرون كـ«قانون مقدّس». وتعرّف المدرسة الحنفية التي كان لها أتباع في مصر هبة الأوقاف على الشكل الآتي: (1) انتفاء حق المؤسّس وتحوّله إلى ملكية الله (2) التي تصبح في هذا اللحاظ ملكية دائمة ونهائية (3) مكرّسة لما ينفع الناس.

وفي أوروبا تعود كلمة «علمانية» التي ترمز إلى العقيدة التي تمنع تأسيس الأخلاق والتربية القومية، والدولة نفسها، على المبادئ الدِّينية إلى منتصف القرن التاسع عشر (*The Oxford English Dictionary*). كما نشهد ذلك في «العلمانية» laïcisme الفرنسية («العقيدة التي تعطي المؤسسات شخصية لا دينية») (*Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*). ويعتمد التعبير الفرنسي laïcisme على تجربة اليعاقبة experience Jacobin خلال الثورة الفرنسية (1789) تلك التي تتيح علمانية أشدّ قوة وأكثر عدوانية (بما في ذلك النزعة العدوانية حيال وجود بعض «الرموز الدِّينية» في مؤسسات الدولة)، وذلك مقارنة بالعلمانية البريطانية. وإننا نقف بهذا المعنى على اختلافات قومية كبيرة في طريقة فهم «العلمانية» في القارة الأوروبية تعود إلى تواريخ سياسية مختلفة. غير أنّ هذه الاختلافات هي في الواقع اختلافات عائلية: إنها جميعًا تخوض نضالات مخصوصة حول ما إذا كان من الواجب السماح للعقائد الدِّينية والأخلاق الجمعية - على تنوّعها التاريخي - بالإسهام في تشكيل السياسة العامة. لذا، مع أنّ العلمانية ككلمة ومفهوم كانا متاحين في غرب أوروبا في القرن التاسع عشر - ومستعمَلين ارتباطًا بمؤسسات وسياسات مختلفة - فإننا لا نشهد في الوقت نفسه أيّ محاولة لتقديم كلمة عربية. وبالطبع، لا يثبت هذا النقص اللفظي في حدّ ذاته أنّ المصريين لم يكن لديهم في

القرن التاسع عشر مفهوم «العلمانية»، بل إنه يشير إلى عدم حاجة الخطاب السياسي باللغة العربية إلى التعامل المباشر معها على النحو الذي جرى لاحقًا. وبهذا المعنى، لم تشهد مصر وجود العلمانية قبل ظهور الحداثة.

ولكن ما الذي جعل هذا الوجود ممكنًا؟ في هذا الفصل، سأحاول تتبّع بعض التغيّرات في مفهوم القانون بمصر الكولونيالية، وهي التي ساعدت في جعل العلمانية موضع تفكّر كطرح عملي. وسأركّز على بعض آليات تحوّل المؤسسات القانونية، والأخلاق، السلطة الدِّينية، محاولًا بذلك تعيين المجالات الاجتماعية التي يمكن لـ«العلمانية» فيها أن تنمو. وإنما أبدأ بسرد القصة الشهيرة حول التضييق التدريجي لحكم الشريعة (والذي يعبّر عن تقييد أفق «القانون الدِّيني»)، والسعي المتزامن لاستقدام مدوّنات قانونية أوروبية. وهو التضييق الذي قدّمه المؤرخون كانتصار لحكم القانون، أو كتسهيل للاستغلال الرأسمالي أو كصراع مركّب على السلطة بين فاعلين مختلفين - وخاصة بين الاستعمار الأوروبي والمقاومين المصريين. وإنّ لكلٍّ من هذه التصوّرات ما يمكن أن يقال عنه، غير أنّ اهتمامي هذا يهدف إلى شيء آخر: إنه يهدف بالضبط إلى اكتشاف ما الذي يُستخدم بالضبط عندما تجعل التغيّرات المفهومية في بلد مخصوص «العلمانية» موضع تفكّر.

وبناء على ذلك، سألقي نظرة مختصرة على إطار واسع من التغيّرات الثقافية، وعلى الإصلاح الإسلامي أيضًا، وأشير إلى أهمية الدولة الحديثة بالنسبة لهذه التغيّرات. وفي هذا السياق، لا تُعتبر الدولة سببًا للعلمنة، بل صياغة لها. واشدّد هنا على أني لا أهدف إلى تقديم عرض شامل لتاريخ الإصلاح القانوني، رغم أني أركّز على إصلاح الشريعة التي اعتبرها الإصلاحيون قانونًا دينيًا لا يتلاءم بصورة أساسية مع المجتمع الحديث. لذا، سأقرأ من هذا المنطلق التقرير الذي وضعه عام 1899 المصلح الإسلامي النافذ بدرجة كبيرة محمد عبده (ت 1905)

عن إصلاح نظام المحاكم الشرعية لتفحّص الآليات التي يعكس بها المجالات الجديدة لتحديث الدولة. وإنّ الشيء نفسه هو ما سأقوم به بالنسبة للكتاب الشهير لقاسم أمين (ت 1908) عن التحرير القانوني للمرأة. وكذلك بالنسبة لكتابات المحامي أحمد صفوت (ت 2003) الذي كان قد قدّم في العقد الثاني من القرن العشرين، وبشكل مبكّر جدًا مبادئ لإصلاح الشريعة، وهو أمر مهم لدستور دولة علمانية. ولم يكن صفوت شخصًا معروفًا أو مؤثرًا مقارنة بمحمد عبده ولا حتى بصديقه قاسم أمين. والواقع أن كتابه اليوم غير معروف إلا على نطاق ضيّق. غير أنّ محاولته فصل الدولة المحكومة بالقانون الذي تتولى تنفيذه الدولة عن الأخلاق المستنبطة من الدِّين، تبقى ذات كاشفية عالية لفهم الدِّينامية الضرورية لاندفاعات العلمنة. والواقع أن الفصل يفترض هنا مفهومًا مختلفًا جدًا للأخلاق عن ذلك الذي تعبّر عنه الشريعة بصيغتها الكلاسيكية. وهو ما يفسّر سبب إتباع قراءتي لنصوص صفوت بمناقشة العلاقة بين القانون والأخلاق في الفقه الإسلامي الكلاسيكي. ويفسّر عودتي من هذا الاستطراد داخل الفكر الكلاسيكي إلى تحليل العلاقة بين العبادات - كما جاءت في قواعد الشريعة - وسيادة القانون الدِّيني، وهو ما يعيدني إلى جانب آخر من خطاب محمد عبده.

ولا يرجع اهتمامي بالنصوص التي سأتعامل معها في تأثيرها المفترض في الإصلاح القانوني والاجتماعي، بل بالضبط في ما تثيره من حِجاج. وأفترض أنّ هذه النصوص تعكس من حيث نقلاتها إعادة تشكيل القانون والأخلاق والسلطة الدِّينية في مجتمع إسلامي مخصوص، وهو الأمر الذي يهمله الإسلاميون والعلمانيون على حدّ سواء.

قصة إصلاح القانون

شكّلت مصر من الناحية الرسمية في القرن التاسع عشر جزءًا من الإمبراطورية العثمانية غير أنها كانت تتمتع بقدر كبير من الاستقلال السياسي (J. N. D. Anderson, 1995). وفي هذه الحقبة، كانت مهمة حفظ النظام الداخلي في الإمبراطورية العثمانية تتوزّعها مجموعة من المؤسسات - الشرطة ومراقبو الأسواق وديوان المظالم، وهلمّ جرًّا. ولم يكن للمحاكم الشرعية من سلطان بالأساس إلا على أهل المدن من المسلمين (نور فرحات، 1993)، فيما كانت القبائل الريفية تتبع العرف (*Encyclopaedia of Islam*). أما المحاكم الملّية، فكانت تُنظّم من قبل الطوائف المسيحية واليهودية المتعدّدة، ولفائدتها. (George N. Sfeir, 1956) وعليه، لم تكن الشريعة مطلقًا الصيغة الوحيدة للقانون الإداري. والواقع أنه كان للحاكم إطاره الخاص للقانون الإداري، والذي لم يكن يستمدّ سلطته من الشريعة. ومع منتصف القرن التاسع عشر، ستشهد الإمبراطورية سلسلة من الإصلاحات القانونية التقدّمية التي صيغت تحت عنوان التنظيمات (صدر القانون التجاري عام 1850، والقانون الجزائي عام 1858، وقانون الإجراءات التجارية عام 1861، وقانون التجارة الملاحية عام 1863)، والتي اقتضت التبنّي بالجملة لمدوّنات أوروبية. ولقد نُشرت المحاولة الأولى لتنظيم الشريعة في الإمبراطورية العثمانية، والتي عُرفت بـ **المجلة** على مدى السنوات السبع الممتدة من عام 1870 إلى عام 1877. وعلى الرغم من الاعتماد الرسمي لهذه القوانين على امتداد الإمبراطورية، فإنه لم يكن لها في مصر في الواقع أيّ فعالية. ففي هذا البلد، قاد التحكّم الرسمي بالميزانية القومية من طرف القوى الأوروبية الدائنة، إلى إدخال مدوّنة مدنية لتنظيم عمل المحاكم المختلطة المصرية - وهي مؤسسات مستقلة كان يديرها قضاة أوروبيون، ويخضع لأحكامها المقيمون الأوروبيون (الذين كانوا يشكّلون مع نهاية القرن التاسع عشر أكثر من واحد بالمئة من عدد السكان) في كافة شؤونهم بما في

ذلك القضايا الناتجة عن اختلاطهم بالمصريين. (وهكذا كانت المحاكم المختلطة هي السلطة الوحيدة المخوّلة بالنظر في النزاعات القائمة بين الأوروبيين والسكان الأصليين). ولقد نُشرت مدوّنة المحاكم الشرعية في عام 1880 لتُعدّل بصورة جوهرية في عام 1887. وفي عام 1883، أي بعد عام على الاحتلال البريطاني لمصر، جرى تصنيف النسخة المعدّلة للمدوّنة المستخدمة في المحاكم المختلطة ضمن إطار المحاكم الأهلية، وتأصيل هاتين المدوّنتين بصورة أساسية على المدوّنة النابليونية. ومن ناحية أخرى، جُرّدت المحاكم التي تدير قانون الشريعة، والتي غالبًا ما وُصفت من قبل المؤرخين الأوروبيين كـ «محاكم دينية» من أيّ سلطة ممكنة على الحالات الجنائية والتجارية، وحُصرت بإدارة قانون العائلة والأوقاف الدِّينية. فيما أُعطيت ما يُسمّى بـ «المحاكم العلمانية» (وهي محاكم مختلطة ووطنية) سلطة النظر في بقية الحالات. وأخيرًا، أدّى تحوّل المحاكم الشرعية إلى هيئات بيروقراطية، (إدخال نظام استئنافي، والتشديد بصورة مستجدّة على التوثيق بالاعتماد على الإجراءات القضائية، وأيضًا على ما تتيحه المدوّنات المكتوبة) إلى الاعتماد على المبادئ الغربية، وإلى دمج الشريعة بالدولة التحديثية. ونشير في هذا السياق، إلى أنّ الانتقال من الفوضى ما قبل الحديثة إلى النظام الحديث، هو ما كان قد استهلّه الأوروبيون وبإشرافهم أولًا قبل أن ينتقل ليصبح تحت إشراف المصريين المتأوربين. وإذًا، بدأ القانون بالانفصال تدريجيًا عن الإملاءات الدِّينية ليصبح تاليًا أكبر حداثةً وعلمانية. وفي عام 1955، وفي ظلّ قيادة جمال عبد الناصر (ت 1970)، أُلغيت أخيرًا البنية الثنائية للمحاكم. وجرى تفسير هذا التوحيد، وهذا التوسيع لسلطة الدولة، وما رافقه من انتصار للقوانين المنظّمة على النحو الأوروبي بما هو جزء من علمنة مصر وانتقالها إلى «حكم القانون».

لماذا هذا الإصلاح؟

لا تعتبر عملية التغريب الواسعة النطاق أمرًا متنازعًا فيه من قبل جمهور المؤرخين المختصين بشؤون مصر الحديثة. ولعلّ السؤال موضع التنازع على الرغم من ذلك، هو لماذا اتجه المصلحون إلى أوروبا بدلًا من البناء على تقاليد الشريعة الموجودة سلفًا. ويؤكد المستشار المصري طارق البشري (ت 2021) أن ما يسمّيه تقليد الغرب، كان نتاج مجموعة من الظروف، ومن بينها بصورة أساسية الإكراه الأوروبي، وافتتان النخب المصرية بالسُبُل الأوروبية[7]. ويبدو لنا أنّ البشري يقدّم هنا تحليلًا حول الطابع العَرَضي للمتغيّرات التي حدثت في ظلّ المواجهة مع الأوروبيين أفضل بكثير من ذلك الذي يقدّمه عدد من المؤرخين غربيين ومصريين، ممن يقدّمون التأورب بما هو قصة الحضارة الحقيقية[8].

والسؤال الذي يواجهنا هنا هو: كيف يمكننا فهم تبنّي النخب المصرية لنماذج قانونية أوروبية؟ يرى سعيد العشماوي (ت 2013)، وهو قاضٍ سابق بمحكمة الاستئناف بأن الادّعاء القائل باستقدام قوانين أجنبية إلى مصر، ليس سوى ادّعاء خاطئ. وهو يفسّر ذلك باعتبار أنّ القانون الروماني إطار مركّب من تقاليد

---

(7) «ونحن عندما ننظر في واقع تلك المرحلة بين خواتيم القرن الماضي وفواتيح هذا القرن، يهولنا ما نجد من أسماء على غير مسمياتها. فتغيير النظم القانونية أخذاً بنظم الغرب، سُمّي «إصلاحاً»، برغم أنّ «الإصلاح» يعني إزالة الفساد، أي يعني الاستبقاء مع التحسين، ولا يعني التغيير والاستبدال. والأخذ بالقديم سُمّي «تقليداً». والأخذ عن الغرب سُمّي «تجديداً» و«إبداعاً» برغم أنّ الأخذ عن الغرب كان هو التقليد الذي يعني المحاكاة. والإنسان عندما يحاكي لا يحاكي نفسه، وإنما يحاكي غيره؛ فالتقليد أكثر انطباقاً على الأخذ عن الغير» (طارق البشري، 1996: 9).

(8) هكذا يشير المحامي حامد زكي في حجاجه حول قانون الأحوال الشخصية بشكل متكرر إلى المجتمعات الأوروبية بوصفها مجتمعات «متحضّرة» ملمّحاً ضمنياً إلى كون مصر لم تكن بعد من بين هذه المجتمعات (حامد زكي، 1843).

وأعراف مختلفة وقوانين سادت الإمبراطورية (بما في ذلك روما نفسها إضافة إلى غرب آسيا وشمال أفريقيا). وجُمعت في مدوّنة جستنيان Institute of Justinian في عام 533م. وهكذا توجد للقانون الروماني كما يقول العشماوي تشابهات كثيرة مع القانون والفقه الإسلاميين، وهو يعطي للأخير قاعدته التي يتأسّس عليها (سعيد العشماوي، 1996: 32-33). وعندما كلّف نابليون بونابرت Napoléon Bonaparte (ت 1821) مشرّعي فرنسا وضع مدوّنة مدنية، قام هؤلاء بالرجوع إلى مدوّنة جوستنيان مستنبطين منها ما بات يُعرف لاحقًا بالمدوّنة النابليونية. وعندما همّ المشرّعون المصريون في عام 1883 بتحديث نظام القضاء وعمل القانون، فإنهم لاحظوا أنّ الفقه الإسلامي لم يكن منظّمًا ولا مصنّفًا كما ينبغي، كما أنهم لاحظوا افتقار المسائل الإجرائية والأحكام القانونية للمنهج والنظام الملائمين. فنقل هؤلاء المشرّعون المجموعات الفرنسية إلى اللغة العربية، لتصبح بعد تعديلات طفيفة، هي القانون المصري (المرجع نفسه: 36). «غير أنّ القانون المصري، لا هو فرنسي، ولا هو روماني»، كما يشدّد على ذلك العشماوي: «بمعنى أنه لا يتضمّن قواعد غريبة عن المجتمع المصري أو بعيدة عن الشريعة الإسلامية، وإلا لاستحال تطبيقه خلال أكثر من قرن، تطبيقًا أرسى قواعد العدالة، وثبّت ركائز الأمن» (المرجع نفسه: 37). ولكن حتى لو كانت هذه التعميمات حول الأصول الرومانية للمدوّنة النابليونية والشريعة الإسلامية صحيحة، فإن هذا الإنكار لـ **الاختلاف**، يجعل من المستحيل فهم المضامين المخصوصة التي طبعت استقدام مدوّنات أوروبية حديثة لتسديد القانون والأخلاق في مصر القرن التاسع عشر، وهو ما يشكّل برأينا نقطة حاسمة لفهم العلمانية التي لم تكن عقيدة رومانية، بل عقيدة حديثة.

يشكو ناثان براون Nathan Brown، وهو مؤلف ممتاز في تاريخ القانون في العالم العربي الحديث من «استمرار الكثير من الاتجاهات الحديثة في التأكيد على الدور الذي اضطلع به موظّفو الحواضر الاستعمارية المحلّيون والسكان الأجانب

في وضع الخطوط الأساسية لنُظم قانونية...وتتسبّب هذه النظرة التي ركّزت بالفعل على دوافع السلطة الاستعمارية وأفعالها ببعض القلق كونها تجازف بالكتابة عن معظم سكان العالم خارج سياقاتهم التاريخية» (Nathan Brown, 1995: 104-105). ولذا، يحاجج بروان أنه في مقابل ربط ادّعاءات قومية متكرّرة لفرض المحاكم المختلطة بالامتيازات الأجنبية، شكّلت هذه المحاكم في الواقع أداة سعت من خلالها حكومات مصرية مستقلة بصورة جزئية إلى الحدّ من هذه الامتيازات (Byron Cannon, 1988: 37-61). وهي الدوافع التي لا بدّ من إعادتها - كما يقول - إلى الحركة الكلّية للإصلاح القانوني بالتوازي مع خطوط أوروبية تؤمّن آلية مقاومة للاختراقات الأوروبية المباشرة (Nathan Brown, 1995: 115)[9].

غير أنّ هذه الدوافع كانت بالتأكيد أكثر تنوّعًا - وخاصة في مراحل مختلفة. فعلى سبيل المثال، عندما قام محمد علي (ت 1848) في العقود الأولى من القرن التاسع عشر بإصلاحات محدّدة في مجال العقوبات بالاعتماد على النموذج الأوروبي، فإنه لم يكن يهدف بذلك إلى التصدّي للاختراقات الأوروبية، بل إلى إحكام سيطرته على إدارة العدل في الدولة: «الأوروبيون هم أناس يديرون شؤونهم على ما ينبغي أن يكون» - كما يشير محمد علي - «وهم كانوا ابتدعوا طريقة سهلة لحلّ أيّ مسألة تشغلهم. ولذلك، نحن مجبرون على الاقتداء بهم» (أحمد فتحي زغلول، 1900: 183). ومن هنا تبدو محاولة تفسير التغيّرات الاجتماعية الأساسية بلغة الدوافع عملًا مشكوكًا فيه على الدوام.

وفي عام 1882، ومباشرة بعد الاحتلال البريطاني لمصر، وضع حسين فخري باشا (ت 1920) وزير العدل الجديد مذكّرة شدّد فيها على التعارض القائم

(9) غير أنّ رادليف بيترز R. Peters لا يوافق على هذا الرأي: «يجب إعادة عملية استقدام قوانين أجنبية إلى مصر عام 1883 بالجملة...إلى ضغوط خارجية قوية». انظر في هذا الخصوص (R. Peters, 1997: 78).

بين مدوّنة تستند إلى الشريعة والترتيبات التي اعتاد عليها المصريون، وعلى وجوب أن تتبنّى المحاكم الوطنية القوانين المعمول بها في المحاكم المختلطة. الفكرة هنا، هي أنّ هذه القوانين تبدو أكثر ملاءمة للمصريين من أيّ قانون يمكن أن يستند إلى الشريعة، وأنها تعكس طموحهم إلى بلوغ مستقبل مغرَّب أكثر مما تسعى إلى إصلاح استمرارية الماضي القريب. وبوصفه مؤيدًا لاستقدام مدوّنات أوروبية، يدرك فخري أنّ وظيفة القانون لا تهدف إلى مجرّد التعبير عن الحياة الاجتماعية، بل أيضًا إلى إعادة بنائها – وباستخدام القوة لضبط المعارضين إذا ما اقتضت الضرورة ذلك. كما أنه يدرك على الرغم من كلامه عن تحويل القانون ليتطابق مع الأوضاع السائدة في المجتمع، أنّ القانون الأوروبي سيسهم في ابتداع وضعيات حديثة ليس أمام القانون الإسلامي إلا أن يكيّف نفسه معها. وحول إذا ما كان لهذا الإدراك دور مركزي في توليد **الدوافع** التي قادته وآخرين إلى الاعتماد على المدوّنات الأوروبية، فإن النتيجة كانت خلق فضاءات جديدة للدِّين الإسلامي، والأخلاق.

تجتذب فكرة المقاومة اهتمام المؤرخين والإناسيين ممن يسعون إلى تزويد الناس الخاضعين بما يعتقدون أنه «نموذجهم للفعالية». وهي تؤمّن في سياق تاريخ مصر الكولونيالي الحجّة على أنّ الإصلاحات الأوروبية لم تكن مفروضة على فاعلين لا حول لهم، ولكنها استخدمت من قبلهم. ومع ذلك، تبقى هذه الفكرة التي نسوقها هنا غامضة. ففي بعض الأحيان، توصف مقاومة الإصلاحات بأنها «تصلّب ورجعية»، فيما تُردّ المقاومة في أحيان أخرى، إلى الخوف العميق من تعرّض المصالح المادية للتهديد[10].

لا يُعتبر الحجاج حول الصفة الدفاعية للإصلاحات القانونية أمرًا جديدًا.

---

(10) يشير فرحات زيادة إلى مقاومة بعض المحامين في عام 1930: «في نقاشات =

وهي بالضبط الصفة التي أُعطيت للإصلاحات المختلفة التي قام بها العثمانيون منذ القرن الثامن عشر. غير أنّ ما أهتم به هنا لا يهدف مع ذلك إلى التأمل بالدافع القديم (المقاومة)، بل إلى تعيين الفضاءات المؤسساتية والخطابية الجديدة (وهي نفسها ليست فضاءات ثابتة على نحوٍ لا يقبل التغيير) التي تجعل من أنواع مختلفة من المعرفة، والفعل، والرغبة أمرًا ممكنًا. والواقع أنّ النتائج المترتّبة على هذه التغييرات لم تكن بالضبط أوروبية لزمن طويل، غير أنّ هناك طريقتين للنظر في هذه الحصيلة: إما كدليل على «فشل القيام بالتحديث كما ينبغي» (كما ادّعى ذلك معظم المؤرخين) أو (وهو ما نقترحه بداية)[11] كتعبيرات عن تجارب مختلفة تعود في جذورها جزئيًا إلى تقاليد غير تلك التي استلهمتها الإصلاحات الأوروبية، وجزئيًا إلى التمثّلات الأوروبية المتناقضة للحداثة الأوروبية.

(ولتوضيح ما نقصده بالتمثّلات المتناقضة للحداثة، أُشير إلى الآتي: بينما يعيد ماكس فيبر الطابع البدائي للشريعة إلى افتقارها للمعيار التي تؤمّنه السلطة

= حول مسائل دينية وشبه دينية، أبدى محامون شرعيون اتجاهاً إلى التصلب والرجعية». وعلاوة على ذلك «كان الاحتكام إلى الدِّين يُستخدم في بعض الأحيان في مواجهة التعديات على سلطة المحاكم الشرعية. ومن ثم على مصدر استرزاق المدافعين عنها» (Farhat Ziadeh, (1968: 58-59.

(11) يجب عدم الخلط بين ما نقوله هنا وبين الدفاع عن أطروحة «الركود الشرقي في مقابل التنمية الغربية» التي تزدهر الآن من قبل العديد من المؤرخين المختصين بدول آسيوية. فأن نحاجج بوجود جذور محلية للتنمية الحديثة في الدول الآسيوية لا يعني في حدّ ذاته أنك تسائل المعيار الذي تتحدّد على أساسه «التنمية الحديثة». ذلك لأن التصنيع والتحديث اللذين ينظر إليهما بما هما عمليتان عالميتان تقودان بصورة مميّزة إلى تحويل كلّ الوحدات التكوينية لا ينفكان هنا عن فكرة الغائية التاريخية. للوقوف على دراسة محكمة تحاول مع ذلك إيضاح هذا الأمر انظر:
(Dipesh Chakrabarty, 2000).

العقلانية للقانون الحديث[12]، لا يتردّد فقهاء أنجلو- أميركيون في اعتبار القانون العام الإنجليزي قانونًا **حديثًا** رغم أنه لا يشتمل على المعيار الفيبري التي تقوم عليه العقلانية القانونية. وبتعبير آخر، لا يوجد إجماع على ما هو المعيار الحاسم في اعتبار صيغ قانونية مخصوصة في الغرب صيغًا «حديثة». إذ «الحداثة» هناك - كالعلمانية التي قيل إنها جزء منها - هي نتاج حجاج مطوّل حول أهمية الخصوصية. وحتى في سياق مصر الخاضعة للهيمنة الغربية، كانت المدوّنات الأوروبية قد استقدمت بما هي **استثناءات** قابلة للتطبيق فقط من قبل مقولات خاصة حول الإنية، وليس بما هي قانون **عالمي** قابل للتطبيق من قبل الجميع).

يربط براون الإصلاحات القانونية بالحاجة إلى ما يسمّيه «التمركز وبناء الدولة» (Nathan) Brown : 56-60). وإنه لمن المؤكد أنّ استيلاء الدولة على حقل القانون الجنائي واحتكارها تعريف أصناف الجريمة - والتعامل مع المجرمين - كان جزءًا من هذه العملية[13]. غير أنّ هذه الإصلاحات تستدعي هنا اهتمامًا أكبر من مجرّد إعادتها إلى مشروع أحادي لزيادة سلطة الدولة. كما أنّ السؤال الذي يواجهنا في هذا الخصوص، هو كيف جرى عبر الأطوار المختلفة لقيام وتفكّك الدولة، صيانة الحكم الليبيرالي (السياسي والأخلاقي واللاهوتي) - كيف تحقّقت وفقًا لكثير من المؤرخين، الحرية، والحداثة، والحياة الحضارية. ولقد ورد في الإجابة عن هذا السؤال أنّ القانون كان يسعى إلى تحصيل كنه جديد ووظائف

(12) يشتق فيبر فهمه للقانون الإسلامي بشكل كبير من المستشرق الهولندي سنوك هورغرونجي الذي كان منخرطاً بصورة وثيقة في مشاريع إصلاح القانون في أندونيسيا الكولونيالية (Nathan Brown, 1997: 56-60).

(13) فعلى سبيل المثال في حالات القتل يشير رادولف بيترز: «يلعب أقرباء الضحية طبقاً للشريعة دوراً فعالاً في محاضر الجلسات بينما يهملون وفق نموذج القوانين الغربية العلمانية ما لم يجرِ استدعاؤهم كشهود» (R. Peters, 1990).

جديدة، وتوظيف أنواع مستجدّة من العنف. فقد لعبت العقوبة الكولونيالية – تأسيس قوات الشرطة ونظام السجن – دورًا مركزيًا في تحديث وعلمنة القانون في مصر (Harold Tollefson, 1999)، وهي حلّت تدريجيًا مكان أشكال العنف السابقة.

إصلاح الإسلام بإصلاح قانونه

لم تقتصر علمنة القانون في مصر على تقييد الشريعة وإصلاحها، بل تشابكت بعمق عمومًا مع إعادة تشكيل التقليد الإسلامي في القرن التاسع عشر. ولذلك، علينا قبل أن أشرع في تحليل نصوصي، النظر في جوانب هذا الإصلاح.

لقد سأل راينهارد شولسا Reinhard Schulze ذات مرة سؤالًا ما يزال يأخذ به معظم المؤرخين دون تمحيص وهو: لماذا كان المصلحون المسلمون في القرن التاسع عشر مولعين جدًا بالتفسير الأوروبي للتاريخ الإسلامي بوصفه «انحطاطًا حضاريًا» (Reinhard Schulze, 1987)؟ وتشير الإجابة المثيرة التي يعطيها عن هذا السؤال إلى التغيّرات السياسية الاقتصادية، كما إلى النتائج الثقافية للطباعة. وهو يلفت إلى نجاح الرأسمالية الأوروبية في تحويل الطريقة المخصوصة بالقرن الثامن عشر لاستخلاص الفائض عبر الريع (rent) إلى نظام للتبادل غير المتكافئ بين المراكز الأوروبية والمستعمرات. ولقد أدّى كما يحاجج شولسا عدم تلاؤم الأشكال التقليدية لإضفاء الشرعية السياسية في تلك المرحلة مع الموقف الاستعماري إلى ابتداع حاجات أيديولوجية جديدة – وهي حاجات رُحّب بها أخيرًا من قبل النخب المحلية التي ظهرت على أرضية التفكّك الاجتماعي-الاقتصادي للمجتمع القديم، وكنتيجة لتأثير الطباعة المستجدّ على ثقافة هذه النخب. كما أنه يشير أيضًا إلى أنّ تبنّي العقل التاريخي الأوروبي (بما في ذلك فكرة عصر إسلامي ذهبي سبق مرحلة انحطاط علماني في ظل السلطة العثمانية) من قبل النخب الجديدة، وذلك عبر قراءة الكتب الأوروبية أو تلك التي تتكلّم عن

أوروبا بالإضافة إلى طباعة «كلاسيكيات» إسلامية منتقاة من قبل المستشرقين الأوروبيين والمصريين المتغرّبين. ويختم شولسا كلامه بالإشارة إلى استخدام ذلك الخطاب الحضاري في تلك المرحلة لإضفاء الشرعية على الدعوة إلى المساواة والاستقلال.

لقد أصبح الاجتهاد (وهو المصطلح الذي استخدمه علماء الإسلام القُدامى للإشارة إلى الاستدلال الشرعي المستقل حول مسائل خلافية) يعني الممارسة العامة للعقل الحرّ والرأي المستقل ضد التقليد (إعادة الإنتاج المتسرّعة للتقليد) ومن أجل إصلاح اجتماعي تقدّمي. غير أنّ هذا التوسيع لمعنى الاجتهاد كان قد استدعى تعليقات نقدية من قبل أجيال من المستشرقين. هكذا يكتب تشارلز آدمز Charles Adams (ت 1955): يعود في الإسلام الأرثوذكسي حق «الاجتهاد» (الرأي المستقل) في مسائل قانونية ودينية إلى علماء كبار من الأجيال الأولى. ولذا، هو لم يعد موجودًا منذ القرن الثالث بعد الهجرة (القرن التاسع للميلاد). ومع ذلك طالب محمد عبده وأتباعه بضرورة إعطاء هذا الحق للجيل الراهن ولكل جيل لعله يصبح بالإمكان تكييف الإسلام وخاصة نظامه القانوني مع الترتيبات الراهنة للحياة اليومية (Charles Adams, 1933: 70, n. 1). كما يؤكد أهارون ليش Aharon Layish (ت عام 2022) في هذا الخصوص على انعدام الكفاية التفكّرية لدى محمد عبده ومحمد رشيد رضا (ت عام 1935) وأتباعهم: «لم ينجح التحديثيون في صياغة نظرية قانونية جديدة تدمج الإسلام بالمبادئ الليبرالية التي تقوم عليها الحضارة الغربية، فيما كانت محاولتهم تحسين عقيدة الاختيار، وإعادة فتح باب الاجتهاد عبر إعادة تشكيل الآليات التقليدية، محاولة غير ناضجة، وغير معترف بها، وغير دائمة. على أنّ جهودهم لم يكتب لها الاستمرار بشكل عام وخاصة عند المجازين في تفسير الشريعة» (Aharon Layish, 1978: 267). ولما كان «المجازون في تفسير الشريعة» بالضبط من سعى محمد عبده ومحمد رشيد رضا إلى إزاحتهم (وهما قد

نجحا في هذه المهمة إلى حدٍّ ما)، فإن ذلك يبيّن لنا انطلاق النقد الذي صاغه ليش – كما وانتقادات أخرى مماثلة له[14] مفهوم سابق لـ«الإسلام الإرثوذكسي». ومع ذلك، يبدو لنا أنّ هذا المفهوم يستخدم في غير محلّه في خطاب العلماء الذين يهدفون إلى كتابة تاريخ التقليد الإسلامي، إذ إنه يعود إلى الخلاف الدِّيني القائم بين المصلحين (الذين يجعلون من سلطة النص فوق سلطة المفسّرين) والمحافظين (الذي ينيطون السلطة بجماعة المفسّرين المحامين عن النص)، وذلك لالتزام كلٍّ منهما بأمور محدّدة لما يعتبره التقليد الأساسي.

وباختصار، لا يوجد أيّ اجتهاد «حقيقي» يمكن للمنهج الاستشراقي إثباته: يوجد فقط اجتهاد يقوم به أناس محدّدون ممن يصنّفون أنفسهم بطرق مختلفة ضمن التقليد الفقهي. فعندما يستند محمد عبده ومحمد رشيد رضا بشكل صريح إلى أسبقية الثيولوجي والفقيه القروسطي ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) الذي وظّف الاجتهاد لنقد الأوضاع التي كانت سائدة في عصره، فإنهما يقومان فعليًا بالتوسل بتقليد يعود إلى عدة قرون – وإن في ظروف مختلفة – وليس ببساطة «إعادة صياغة الآليات التقليدية» (عنينا بذلك التخلّي عن الاستخدامات المتعارف عليها لهذه الآليات). وهذا التقليد لا يوظّف مبدأ العقل الكوني. إنه يؤمّن مادة برهانية مخصوصة – مفردات عقائدية ومنظومة من القضايا المستمدة من القرآن (الوحي الإلهي)، وسنة النبي، وجمهور الفقهاء (أصحاب الأقوال المعتبرة) الذين يلتزمون بكلٍّ من القرآن والسنة – لتحديد ما يجب أن تتشكّل عليه الأوضاع المعاصرة. ولما

---

(14) والواقع أنّ الحكم من قبل ليش بفشل العمل الذي قام به المصلحون، أو عدم أصالته، هو من جنس الحجج التي ساقها إيلي خدوري ومالكوم كير. انظر (Elie Kedourie, 1966) و(M. H. Kerr, 1966).

ولنشر إلى المراجعة التي قمنا بها لكتاب خدوري تحت عنوان:
Politics and Religion in Islamic Reform, *Review of East Studies*, Nº, 2. 1976.

كان اللجوء إلى الاجتهاد لا يجري بالضبط إلا عندما يكون الإجماع متعذّرًا (إجماع العلماء)، فإن خلاف محمد عبده ومحمد رشيد رضا في هذا الخصوص مع مسلمين آخرين قدامى ومعاصرين لا يدلّ على أنّ نظرتهم لم تعد «تقليدية». بل إنّ هذا الاختلاف هو ما يجعل في المقابل من هذه النظرة جزءًا من الفقه الإسلامي.

وتتحدّى في الواقع الدراسات الحديثة في تاريخ الشريعة (W. Hallaq, 1995) الأطروحة الاستشراقية التي صيغت في الغرب منذ بداية القرن التاسع عشر على الأقل، والتي تشير إلى دخول التقليد القانوني الإسلامي في حالة من الجمود - «إغلاق باب الاجتهاد» بحسب العبارة الشهيرة - أعقبت القرون التأسيسية الأولى. وهي الأطروحة التي تعكس الفكرة الاكثر شيوعًا حول التعارض القائم بين «التقليدي» و«الحديث» بما هو التعارض الذي يقوم بين اللامفكّر به واللامتغيّر وبين العقلاني والجديد. غير أنّ النقاش حول التغيير كان يشكّل دائمًا أمرًا مهمأ بالنسبة للشريعة، وأنّ مرونتها ظلّت قائمة من خلال تلك السبل التقنية؛ كالعرف، والمصلحة، والضرورة.

ويُظهر شولسا نفسه على ما يبدو اهتمامًا أقل حول إذا ما كانت الحركة الإصلاحية التي قادها محمد عبده ومحمد رشيد رضا «ناضجة» فكريًا أم لا. وهو يُنبئنا بدلًا من ذلك بأن الدفاع عن الاجتهاد بهذا المعنى الجديد، كان قد أثار خوف العلماء التقليديين من إمكانية خسرانهم مواقعهم في السلطة للإنتلجنسيا الإسلامية الجديدة، الأمر الذي دفعهم للوقوف على مسافة من «التقليد». غير أنّ ذلك لم يؤدّ بحسب شولسا إلى اختفاء «الثقافة الإسلامية التقليدية». إذ ظلّ التصوف معقل هذا التقليد. كما شكّلت هذه الثقافة القاعدة التي انطلقت منها حركات المقاومة ضدّ الاستعمار، وبحيث امتدّ العداء ليطال العلاقة بالإسلام الرسمي الذي كان قد أوجده هذا الاستعمار. وهكذا يستخدم شولسا فكرة «الإسلام التقليدي»

الذي يطابق بينه وبين التصوف الذي يعتبره أكثر أصالة من المحاولات السلفية للإصلاح. وهو يشير في هذا السياق إلى التحريض الصريح الذي كانت تمارسه حركة الإصلاح على كلّ ما يمتّ إلى التصوف بوصفه يمثّل أقصى ما تكرهه البرجوازية الأوروبية في الإسلام؛ وهو، واللاعقلانية، والخرافة، والتعصب. وباتخاذها مسافة مما يسمّيه شولسا «التقليد»، كانت النخب الإسلامية قد أومأت إلى تخلّيها عن هذا التقليد، وانتقالها في المقابل إلى ترسيخ دعوتها إلى الاستقلال على قاعدة وضعية التحضّر.

إنه تصوّر مركّب، ولا يجانب شولسا الصواب عندما يلفت اهتمامنا إلى البنية الطبقية الناشئة في مصر القرن التاسع عشر. غير أني لا أقتنع به كتفسير. وإننا نشير هنا إلى نقطة جوهرية تتمثّل بتجاهله طرق استفادة المصلحين المصريين من بعض أفكار ومواقف محمد بن عبد الوهاب المصلح الحنبلي الذي عاش في القرن الثامن عشر (ت 1206هـ/ 1791م)، والذي كان أيضًا متوجّسًا حيال «اللاعقلانية»، و«الخرافة»، والذي كان مستعدًا بالمقابل لاستخدام الاجتهاد في مواجهتهما، وذلك من أجل «تطهير» الممارسة الإسلامية، وليس من أجل الاقتراب من البرجوازية الأوروبية. ولقد حظي محمد بن عبد الوهاب كابن تيمية من قبله باحترام المصلحين المصريين الذين اعتبروه جزءًا من تقليدهم حتى عندما كانوا يختلفون معه.

وهكذا كان من الناحية النظرية التصوّر الذي قدّمه شولسا حول الأسباب الكامنة وراء النقلات الخطابية والسلوكية في التقليد الإسلامي أداتيًا أكثر مما ينبغي. (بينما يفسّر ناثان براون إصلاح نظام العدل في مصر بلغة مقاومة الإمبريالية، يرى شولسا التقليد الإسلامي بما هو عمومًا وسيلة للدعوة إلى الاستقلال السياسي). ولنشر هنا إلى أنه غالبًا ما يقع الناس عندما تحدث التغيّرات الاجتماعية الأساسية في الغموض حول ما هو بالضبط نوع الحدث الذي يشهدون

حدوثه، وفي الشك حول الممارسة الملائمة أو الممكنة للاستجابة له. وإنه لمن الصعب أن نعزل من هذا المنطلق الاتجاهات، والحساسيات، والذكريات كما لو كانت أغلفة متعدّدة لا تتناسب مع فرادة الحركة التاريخية. والواقع أنّ مفردات جديدة ("الحضارة»، و«التقدم»، و«التاريخ»، و«الفعالية»، و«الحرية» وهلمّ جرًّا) تُكتسب هنا وتُربط بالمفردات القديمة. فهل هذه الأزمنة المركّبة هو ما تخيّله هؤلاء الساعون إلى الإصلاح ومعارضوهم، بل أقاموا فيها؟

يقتضي مفهوم «التقليد» اهتمامًا نظريًا أكبر من ذلك الذي يعطيه له التصوّر التحديثي. والوقع أنّ الكلام عن التقليد ("التقليد الإسلامي") كما لو كان استمرارًا لجوهر ثابت في زمن متجانس، يبسّط مشكلة تعريف الزمن للممارسة، والتجربة، والحدث. كما يحجب تصوير التقليد كجوهر ثقافي ثابت موروث من الماضي - التساؤلات حول بنيته الداخلية الزمنية - كما لو أنّ الماضي والحاضر أمكنة في مسار خطّي يُنقل به الموضوع إلى المستقبل (وتعبّر فكرة التقليد الملفّق عن هذا التصوير نفسه، وإن على نحوٍ تدميري). وعندما تفقد الافتراضات الثقافية المترسّخة حيويتها، يعمد الفاعلون إلى الإقامة بتقصّد في أنواع مختلفة من الزمن وفي وقت واحد، وإلى محاولة تضييق الفجوة بين ما يسمّيه راينهارت كوسيليك Reinhart Koselleck (ت 2006) في سياق كلامه عن «الحداثة» بالتجربة والتوقّع، التي هي سمة لتعاصر غير المعاصر[15].

يربط التاريخ الحديث بوضوح الماضي بالمستقبل، ويوجّه مخزونه الإخباري

(15) يرى كوسليك أنّ الحداثة neuzeit هي بالضبط نتاج القطيعة بين أمرين: «عندما يصبح الانقسام بين التجربة السابقة والتوقع القادم بادياً للعيان، وعندما يزداد الخلاف بين الماضي والحاضر، يصبح بالإمكان اختبار الزمن المعيش كقطيعة، أو كمرحلة من التحوّل الذي يؤدّي بشكل مستمر إلى حدوث الجديد واللامتوقّع». انظر (R. Koselleck, 1985: 257).

نحوه. ولا يجب أن نخلط هنا بين تواقت الزمن الذي يتولّد عن هذه الإعادة وبين ما يسمّيه بينيدكت آندرسون Benedict Anderson (ت 2015) بالتخيّلات الدِّينية ما قبل الحديثة التي تختلط فيها رؤية الكون بالتاريخ أو بالتخيّلات العلمانية الحديثة التي تربط بين أحداث متفرّقة من ناحية وبين قرّاء منتشرين في أرجاء الدولة من ناحية أخرى - وهما نوعان من الربط تقوم بهما الصحف اليومية (Benedict Anderson, 1983: chapter 2). ولا تعود فكرة التواقت عند كوسيليك إلى الخلط التي تقوم به التخيّلات الدِّينية ولا إلى التزامنات في الزمن المتجانس. إنها فكرة جوهرية لبنية الزمن نفسه.

وعلى سبيل المصادفة تلفت الكلمة العربية **حديث** بشكل بارع الانتباه إلى المعنى المزدوج لكلمة temporality، وهو الازدواج الذي غالبًا ما يجري فصله في اللغة الإنجليزية: إنها تشير من ناحية إلى ما هو جديد أو حديث، ومن ناحية أخرى إلى التقليد الذي يجعل من الماضي - والمستقبل - يُستعاد في الحاضر. وتعني كلمة حديث «خطاب» بالمعنى العام والدنيوي، وأيضًا بالمعنى المأثور عن النبي وأصحابه الذي يتحقق في الجسد/ العقل الانضباطي للمسلم المؤمن - ليصبح بذلك التقليد، **السنة**).

ولكن لدي أيضًا هموم إمبيريقية حول التصوّر الذي يقدّمه شولسا. وأشير هنا إلى علاقة محمد عبده بالتصوّف التي تُعتبر أكثر تعقيدًا مما يجري تصويره عادة. فعلى الرغم من كون عبده ناقدًا للصوفية التي تُعلي من شأن العقائد والممارسات التي كان يعتبرها مناقضة للشريعة (غلاة الصوفية)، وتخدم الطموحات السياسية للحكام عبر تأبيدهم بـ «فتاوى فاسدة»، فإنه يستند بقوة إلى التصوّر الصوفي لعلم الأخلاق والتربية الروحية. وهكذا تبيّن لنا الطبيعة المركّبة لأفكار محمد عبده قصور نوع من التفكير الذي يعارض بصورة تامة بين «الإسلام الأرثوذكسي» و«الإسلام الصوفي»، وبين «الفقهاء» و«الأولياء» وبين «اتباع القاعدة» و«التجربة الباطنية»،

وبين «العقلانية» و«التقليد» وهلمّ جرًّا. ولا يعني ذلك أنّ المسلمين أنفسهم لم يستخدموا مطلقًا مثل هذه الثنائيات - وخاصة لأغراض سجالية - بل وجوب أن لا يسيء الباحث غير المشارك، فهم هذه التمظهرات القائمة، واتخاذها حجة موضوعية على الانقسام المستمر في التقليد الإسلامي.

في دراسته التقويمية حول ارتباط الإصلاح الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر بالدولة التحديثية، يتبنّى يعقوب سكافورد بيترسن الحجة الخاصة بالدور الأيديولوجي للنخب الإسلامية الجديدة مع إشارة خاصة إلى اجتماعيات العلمنة في مصر (Jacob Skovgaard- Petersen: 1997). وهو يؤكّد على التطوّرات الاجتماعية المعروفة جيدًا من أواخر القرن التاسع عشر وصعودًا - مركزة سلطة الدولة، وإيجاد مؤسسات حكومية جديدة، وتشكيل نموذج قياسي للقواعد - وهو كشولسا يعتبر انتشار الطباعة ونشوء جمهور من القراء كتطوّرات حاسمة. وهي التطوّرات الجديدة هي التي مكّنت برأيه المصلحين المسلمين من الدفاع عن إسلام أكثر «عقلانية وأخلاقية»، وخاصة من خلال مؤسسة الفتوى التي تحتلّ فيها فكرة الانتظام الذاتي موقعًا حاسمًا. وهو يقترح مستعيرًا من أفكار بيتر بيرغر Peter Berger (ت عام 2017) في العلمنة أنّ تحرير الفرد من السلطة الدِّينية له نتيجتان: فهو من ناحية يوسّع وبشكل كبير حيّز الاختيارات المتاحة، فيما يشير من ناحية ثانية إلى اعتماد الالتزامات الدِّينية على الحكم الذاتي. ولأن هذه الاختيارات تحتل مكانها الآن في عالم «فُكّ سحره» (المرجع نفسه: 23-24) ينزع إصدار الإحكام إلى توظيف آليات عقلانية علمانية.

وربما الأمر الأكثر أهمية الذي نواجهه ها هنا هو الافتراض الخاطئ (الذي يكتسب بعض الشعبية في الدراسات الإسلامية) حول إدخال الحداثة لسريرة داخلية إلى الإسلام لم تكن موجودة سابقًا. غير أنّ هذه السريرة الداخلية هي موضع اعتراف دائم في التقليد الإسلامي في العبادات والتصوف أيضًا. والحقيقة أنّ ما

جاءت به الحداثة هو نوع جديد من الأنوية subjectivity يتناسب مع الاستقلال الأخلاقي والإبداع الجمالي الذاتي - تأسيس مفهوم «الإنيّة» على قواعد جديدة.

الاستقلال الأخلاقي وقانون العائلة

«لم يتمّ التنازل عن الشريعة» يكتب ناثان براون، «بل حُصرت بقضايا الأحوال الشخصية ومجالات تجعل من الممكن تقنينها بسهولة ووضوح» (Brown: 58). ولكن عندما تُهيكَل الشريعة بالأساس بما هي شبكة من قواعد قانونية لتعريف الوضع الشخصي، فإن ذلك يقود إلى تحوّلها جذريًا. ولا يعود ذلك إلى كون حصر الشريعة بالمجال الخاص يؤدي إلى حرمانها من السلطة السياسية تلك التي يشْدّد المدافعون عن فكرة الدولة الإسلامية على وجوب استعادتها. وإنه لمن الأفضل في مقابل ذلك أن نصف ما يحدث للشريعة كتقليص لحقلها بما هو تغيير لها. فهي تُردَّ إلى تقسيمات المعايير القانونية (الفقه) التي تُحفظ وتدار من قبل الدولة المركزية.

لا تعبّر حقوق المواطن في المنظور الذي أتبناه حول الإصلاح في مصر، شرعنة أيديولوجية للطبقة الحاكمة ("الماركسية")، ولا هي أدوات لتقييد الحكومة الاستبدادية ("الليبرالية"). إنها لا تنفصل كما أرى عن عملية الحكم، ولا عن آلية تطبيع السلوك الاجتماعي في الدولة العلمانية الحديثة...والواقع أنه غالبًا ما يُفترض أنّ السلطات الاستعمارية في مصر لم تكن لتتدخّل في قانون العائلة لكونه يدخل في صلب العقيدة والممارسة الدِّينيتين. غير أنّ ما أحاول إثباته في المقابل، هو أنَّ هذا التعيين للشريعة، هو صيغة علمانية لخصخصة «الدِّين»، وتحضير الأرضية الضرورية لبروز الإنّية التي تحكم نفسها.

وهذا ما يقودني إلى التقرير الذي كتبه محمد عبده في عام 1899 حول المحاكم الشرعية؛ وهو العام الذي عُيّن فيه كبير مفتي الديار المصرية (محمد عبده

1980، 217-297)[16]. وفي هذا التقرير اللافت يوصي عبده بإصلاحات تشمل مروحة واسعة من الموضوعات التقنية - تحسين المباني، وزيادة أجور القضاة والكتبة، ورفع مستوى تعليمهم، وتسهيل الاستماع إلى القضايا، وتنفيذ الأحكام، وتأسيس رقابة منتظمة، ونظام أفضل لحفظ المحاضر، وتيسير التعامل مع المتقاضين، وتوضيح اللغة الرسمية المستخدمة، وهلمّ جرًّا. وعليه تتعلّق هذه الإصلاحات التي يقترحها عبده هنا بشكل كبير بإصلاح الإجراءات والأُطر. وهو يشدّد بهذا المعنى على أنّ الإصلاح لا يستهدف الشريعة نفسها بل كُتُبها لما تنطوي عليه من صعوبة لا داعي لها تعيق الفهم من قبل المتقاضين، وعليه فهي تتقبّل الصيغة العقلانية التي سبقت إلى مثلها الدولة العثمانية في كتاب **المجلة** (المرجع نفسه: 295). غير أن ما هو لافت فعلًا هو الطريقة التي يقارب فيها عبده الوظيفة الاجتماعية الأساسية للمحاكم الشرعية بلغة ما اصطلح على تسميته بـ «العائلة».

وهو يكتب: تدخل المحاكم الشرعية بين الرجل وزوجته، والوالد وولده، والأخ وأخيه، والوصي ومحجوره. وما من حق من حقوق القرابة القريبة والبعيدة إلا ولها سلطان السيطرة عليه والقضاء فيه. وهو ما يعني برأيه أن قضاتها ينظرون في أدق الشؤّون وأخفاها ويسمعون ما لا يُسمح لأحدٍ سواهم أن يسمعه. فكما أنها هياكل خصوصية الكلمات والأفعال في إطار الحياة العائلية، وأنها تعمل من خلال العواطف التي تقوم عليها بصورة أساسية الحياة الاجتماعية، ولما كانت المدوّنة الشرعية للعام 1897 تقتضي صراحة الاستماع علنًا إلى القضايا (وهو الأمر الذي كان محمد عبده مدركًا له خلال كتابته لتقريره)، فإن تشديده على السرية يستعيد مجددًا المعضلة الليبرالية في التعبير عن كلٍّ من **الخصوصية** و**العمومية** في الثقافة القانونية.

(16) إنه لمن المفاجئ أن لا تأتي التواريخ الحديثة للقانون في مصر على ذكر هذا التقرير.

ويلحظ عبده أنّ «أغلب أهل الطبقة الدنيا وعددًا غير قليل من أهل الطبقئين الوسطى والعليا» في هذه الأزمنة الحديثة «قد ودعوا عواطف الصهر والقرابة ولجأوا في علاقاتهم البيتية إلى المحاكم الشرعية، فمن النفقة والسكنى وراحة الزوجة من منازعة أهل الزوج، ومن مؤونة وقيام بشؤون الأولاد وتربيتهم إلى سن معلوم، وما يلزم لذلك كلّه مرجعه الآن إلى المحاكم الشرعية عند من ذكرنا». وهو يكمل قائلًا: «ولا يخفى أن الشعب إنما هو مؤلف من البيوت التي تُسمى عائلات، وأساس كل أمّة عائلاتها، لضرورة أن الكل إنما يقوم بأجزائه. ولما تعلقت مصالح البيوت في أدق روابطها بالمحاكم الشرعية كما هو الواقع اليوم، تبيّن مقدار حاجة الأمة في صلاحها إلى إصلاح هذه المحاكم، وظهر أنّ منزلتها من بناء الحكومة المصرية منزلة الركن الذي لو ضعف ظهر أثر ضعفه في البنية بتمامها» (المرجع نفسه: 219-220).

ومن بين التوصيات العديدة التي يقترحها، يشدّد عبده في تقريره على الحاجة إلى فصل أكثر دقة بين وظائف الإدارة ووظائف الفقه، وعلى وجوب أن تتمتع المحاكم الشرعية باستقلالية أكبر عن التحكّم الذي تمارسه الدولة. وهو على الرغم من اعتباره النظام الشرعي جزءًا من الحكم، فإنه لا يرى في الدولة مصدر سلطته. ولكنه مع ذلك يعطي للمحاكم الشرعية دورًا أساسيًا في ترسيخ موقع «العائلة» وخاصة بين الطبقات الدنيا. وهو يرى أنه بدون عمل المحاكم الشرعية - التي هي في الواقع «محاكم عائلية» - تتعرض الحياة الاجتماعية نفسها لخطر الانهيار الأخلاقي. ولكونها تتحدّد بالعائلة، أصبح للشريعة على هذا النحو دورها الوظيفي المركزي بالنسبة للنظام السياسي وللإطار الكلي الذي سيُعرف أخيرًا بـ «المجتمع». ولنوضح هنا أنّ المقابل العربي الحديث لكلمة «Society» (مجتمع) لم يكن قد صيغ لغويًا، وهو ما يطال أيضًا المفهوم الحديث التي تشير إليه الآن. ويعبّر هذا المفهوم في الحدود التي يكون فيها مفهومًا سياسيًا عن صلات سكانية تقوم على علاقات

اجتماعية حيث يتأسس «الاجتماعي» على التكافؤ النظري لأفراد مستقلين[17]. فيما يحمل في المقابل مفهوم الأمة العقائدي الذي يستخدمه عبده معنى الإطار الجمعي الذي يرتبط فيه المسلمون برابطة الإيمان بالله ورسوله - وهو الإيمان الذي يتجسد في أشكال سلوكية مفروضة. وهو لذلك يختلف كليًا عن فكرة المجتمع الذي يتكون من مواطنين متساويين يحكمون أنفسهم بصيغة فردية (من خلال الوعي) أو بصيغة جمعية (من خلال جمهور الناخبين). وهي الفكرة التي كانت بالضبط قد دخلت حيز الاستخدام في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر كموضوع للتدخلات القائمة على المعرفة (Stefan Collini, 1991: 210) - من قبل الحركات المطالبة بحق الاقتراع[18]، وأيضًا من قبل الحركات الداعية إلى التطوير الأخلاقي للفقراء، وإلى تنظيم شؤون الصحة والصحة العامة في المجال المديني.

وإني أعتقد أنه في هذا السياق يمكن وضع الإصلاح الذي أدى أخيرًا إلى ترجمة الشريعة بوصفها «قانونًا عائليًا». والعائلة من هذا المنطلق ليست رمزًا سياسيًا محافظًا أو مكانًا للتحكّم بالنوع الجنسي. بل هي ما تشكّل لكونها مقولة قانونية موضوعًا للتدخل الإداري، وجزءًا لا يتجزأ من إدارة الدولة - الأمة الحديثة - وهو ما يظهر في مشاريع عديدة ليس أقلها مشاريع تحديد النسل في القرن التاسع عشر (وبصورة تنطوي على مفارقة لا تبرز «العائلة» بالضبط إلّا عندما يبدأ الاقتصاد السياسي الحديث، بما هو المصدر الأساسي للمعرفة الحكومية والموضوع

(17) لا تعطي المادة «Society» الواردة في معجم Badger الانجليزي-العربي الصادر في لندن 1881 كلمة مجتمع كما أنها لا تشير إلى المفهوم الحديث الذي بعطى لها. وإنّ عدم وجود إشارة إلى المفهوم الحديث لكلمة «Society» هو ما نجده أيضاً في معجم Lane الانجليزي-العربي الصادر في لددن 1872، والذي ما يزال يعني المجتمع عنده «مكان الاجتماع».

(18) كعرض ممتاز لتاريخ حق الاقتراع في فرنسا انظر: (Pierre Rosanvallon, 1992).

الأساسي للإدارة التابعة لها، في تمثيل السكان والتأثير فيهم لا بلغة «الوحدات الطبيعية» بل بلغة الخانات الإحصائية - القطاعات الاقتصادية والمستهلكين والاتجاهات الديموغرافية وهلمّ جرًّا. وهو ما يقابله تهميش «الفرد» على صعيد النشاط والمعرفة العامة).

ولأن التكوين القانوني للعائلة يؤمّن لمفهوم الأخلاق الشخصية مكانته «الخاصة»، يمكن الآن الكلام عن الشريعة بوصفها قانونًا للأحوال الشخصية. لتتحوّل بذلك إلى صيغة علمانية لتحديد الحيّز الذي يُسمح فيه لـ«الدِّين» بالظهور في إطار القانون. وهكذا تبرز العائلة كمفهوم، وكمفردة، وكوحدة تنظيمية على نحوٍ جديد.

التعريف بالقانون العلماني الخاص بالأخلاق الحديثة

أنا أقترح بالفعل أنّ التغيرات الاجتماعية والثقافية التي حدثت أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - سواء تمّت بتقصّد أم لا- قد أسهمت في تأمين بعض الشروط المسبقة الضرورية لقيام حداثة علمانية، وتتضمّن التكوين القانوني لفضاءات اجتماعية أساسية يُستمدّ فيها الحكم من السلطة السياسية للدولة-الأمة، ومن حرية التبادل في السوق، ومن السلطة الأخلاقية للعائلة. وفي هذه الخطاطة، يحتلّ التمييز بين القانون (الذي تجسّده الدولة، وتنتجه، وتديره) والأخلاق (التي تعنى بالشخص المسؤول الذي تنتجه، وتعزّزه العائلة) موقعًا مركزيًا. وهما نموذجان كرّستهما حرية التبادل العام، وهو مجال أعيد بناؤه في مصر بفعل الاختراقات الأوروبية الرأسمالية، وعبر تبنّي القانون التعاقدي الأوروبي (Hossam M. Issa, 1970)، مجالٌ كانت قد أخذت فيه النقاشات حول الاستدلال الإسلامي والتقدّم القومي، كما حول الاستقلال الفردي، شكل التعبير العلني. وهو ما يحتّم علينا رؤية إصلاح الشريعة في مصر في إطار العلاقة بإعادة

التنظيم هذه رغم أنّ هذه الطريقة في الإصلاح ليست الطريقة الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها.

تستدعي المحاولة التي قام بها أحمد صفوت مع بداية القرن التاسع عشر للتمييز في ما يتعلّق بمصر بين القانون والأخلاق اهتمامًا تفصيليًا من قبلنا، وذلك لتوظيفه الاجتهاد (بالمعنى الواسع الذي عمّمه مصلحو السلفية) في سياق الدولة المُحدّثة والتحديثية. وهي المحاولة التي تشكّل أيضًا العمل الأول الذي يخوض على حدّ علمي بقوة في هذه القضية، ومن دون أن يضطر إلى الاعتماد منطقيًا على الأفكار الإسلامية حول المصلحة. ولقد عرض صفوت أفكاره، وهو الذي كان محاميًا وتلقّى تدريبه في بريطانيا، ومدافعًا عن إصلاح الشريعة، بداية في كتاب له بعنوان: **بحث في قاعدة إصلاح قانون الأحوال الشخصية للمحاكم الشرعية**. وهو كان قد عبّر عن موقفه هذا في بيان مقتضب أصدره بعد ثلاثة سنوات باللغة الإنجليزية (Ahmad Safwat, 1920).

ولقد عُني الكتاب الأول في خطابه إلى القراء المصريين بصورة أساسية بمشكلة تغيير القوانين الموجودة المتعلّقة بالزواج والطلاق، وبالمشكلة الاجتماعية التي تبدأ مع هذه القوانين. وفي هذا الكتاب يزعم صفوت شعور عامة الناس بقداسة الشريعة (أحمد صفوت، 1917: 2)، وأنّ تفاصيل هذه الشريعة على غرار عدم المساواة في عقد الزواج، تثير بالتأكيد المصاعب في إطار حياة اجتماعية قد تغيّرت، وهو ما يعرّض برأيه المجتمع كلّه للخطر. «فإذا أردنا أن نبحث في علاج الحالة الحاضرة، فلنتصوّر ما نريد أن يكون عليه نظام حياتنا العائلية، ونرى كيف ننفّذ ذلك بالتوفيق مع الأحكام الدِّينية... كان الزواج سابقًا، وما زال في عرف الطبقات المنحطّة نظام مقرّر للاستمتاع والتناسل. والآن تغيّر ذلك، فأصبح نظامًا مقرّرًا للاشتراك في المعيشة». وهو ما يعني أنّ عقد الزواج لا يكون ملزمًا إلّا عبر الموافقة الكاملة من قبل الطرفين دون تدخل من أحد (المرجع نفسه: 3-5).

وهكذا تشكّل حرية التعاقد بين أطراف متساوية - وهي حرية تحلّ مكانة مركزية في حقل المعاملات التجارية - المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه رؤية صفوت الإصلاحية، وهو المبدأ الذي كان قد أفرد له حيّزًا واسعًا من الاهتمام.

ويعتقد صفوت أنّ الأوضاع المحسّنة التي تعيشها الحياة العائلية بين أهل الطبقات العليا تجذب الاهتمام إلى وجوب أن يكون الزواج لكلّ أفراد المجتمع زواجًا مدنيًا، وبدعم من القانون المتحضّر. بهذا المعنى، يُعتبر كلام صفوت عن شعور الناس بـ«القداسة» حيال الشريعة حجّة ناجزة على البروز المستجدّ للخطاب العلماني. إنه يعني بوضوح الإشارة إلى وجود مشاعر «لاعقلانية» حيال القانون، وافتراض استناد هذه المشاعر إلى الإيمان بأنه لا يمكن أن تمسّه اليد «الدنيوية» ("المحرّم"). غير أنّ الكلمة العربية «قداسة» لا تُستخدم من الناحية الكلاسيكية لوصف الشريعة. ولعلّ الصفة الأكثر استخدامًا على الأقل في القرن التاسع عشر، وفي المرحلة التي تلته هي كلمة «إسلامي». وإنه عندما يوصف شيء بأنه ينتمي إلى «الدِّين»، ثم ندّعي بخلاف ذلك يظهر ما هو علماني بشكل أوضح.

ويشدّد صفوت على عدم تعارض هذه الإصلاحات مع المبادئ الأساسية للشريعة داعيًا إلى إعادة فحص المصادر الأساسية للتشريع المتمثّلة في: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس. وهو يرى أنه لما كان القياس منهجًا استدلاليًا، وليس مصدرًا تشريعيًا، فإنه يُترك جانبًا. بل أكثر من ذلك، لمّا كان إجماع العلماء في الماضي وحتى سُنّة النبي نفسه يستمدّان سلطتهما من القرآن. فإن القرآن هو ما علينا أن نصغي إليه وقبل كلّ شيء.

ويصنّف صفوت الأوامر الواردة في القرآن على النحو الآتي: الحرام، والواجب، والجائز (المرجع نفسه: 24). والصنف الأخير هو ما يتكوّن (من وجهة نظر الدِّين) من كلّ ما يحق للفرد فعله، وبوصف هذه الأفعال عناصر في صنف لا متناهٍ، فإنها لا تعدّ ولا تحصى. ولا تختلف التحديدات القانونية لمثل

هذه الأفعال الواردة في القرآن عن تلك التي لا ترد فيه. إنها جميعًا أفعال اختيارية. وإنّ القلة المخصوصة منها تنهض بوظيفة تحديد الأفعال المحرّمة - كتلك التي يعطي فيها القرآن المسلم الحق في الزواج من أربع نساء مع تحديد هذا الحق (وهو التحديد الذي يتمثّل في تحريم الزواج من أكثر من أربعة في وقت واحد). ولكن لما كانت الأفعال الاختيارية غير واجبة، يصبح من المتعذّر مطلقًا تخويل الدولة بها لكونها قد تتناقض في ظروف اجتماعية مخصوصة مع حرية الآخرين. وهو ما يعيّن هنا الحيثية الخاصة بالقانون الوضعي للدولة - في الصالح العام - لكونه يهدف من حيث وظيفته إلى تقييد خيارات الفرد التي تسمح بها الشريعة. وهو ما يفسّر لنا لماذا لا يكون القيام بعدد كبير من النشاطات ممكنًا إلّا بإذن مسبق من الحكومة يقتضي التعهّد بشروط مخصوصة - ومن هذه النشاطات على سبيل المثال الممارسة المهنية للطب أو للقانون أو (وهو المثل الذي يقدّمه صفوت) للزواج المتعدّد.

وهكذا قد تُقلّص الدولة من خلال تشريعاتها نطاق الحقوق «الطبيعية» غير المحدود تقريبًا من دون أن تخالف في ذلك القواعد الأخلاقية (المستمدّة من الدِّين) - وذلك لامتداد سلطة الدولة فيما وراء صنفي الأحكام القرآنية الواجبة والمحرّمة. وتُعتبر برأيي الحجّة التي يستند إليها صفوت في تعيين حقل القواعد القانونية، وفي فتح المجال أمام القانون العلماني من حيث نوعها الحجّة الأقدم والأكثر صرامة في الإصلاح الإسلامي الحديث. غير أنه على الرغم من إشارته المتكرّرة إلى الأهمية التي تنطوي عليها التغيّرات التاريخية الحديثة وإلى الحاجة الضرورية للاستجابة لها، فإنه لم يجعل منها المنهج الأساسي للإصلاح. فهو على سبيل المثال، لم يسلك الطريق الأسهل (كما كان يفعل الآخرون من قبل) باللجوء مباشرة إلى الفكرة الغامضة «المصلحة العامة» (الاستصلاح) لتكييف قواعد الشريعة وفق «المعايير الحديثة». إنه يرسي أولًا حقلًا نظريًا يمكّن الدولة من الحكم

والتصرّف بحرية للحدّ من حرية مواطنيها في تحديد المصلحة العامة - المصلحة التي تفترض مسبقًا الشروط التي تمكّن الجميع من عيش حياة متحضّرة.

وفي مقالة باللغة الإنجليزية (موجّهة إلى قرّاء أوروبيين) يقدّم صفوت بوضوح أكبر القرآن بما هو نص ديني يدمج بين القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية: «وحدها الأوامر الوضعية للقرآن تقيّد حرية المسلم. ولقول «وضعية» للتمييز بين القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية التي يدمج بينها القرآن. وعلينا للقيام بهذا التمييز البحث في طبيعة الوازع» (Ahmad Safwa: 314).

غير أنّ فكرة الضمير الداخلي التي تقود القانون الأخلاقي هي ما يأخذها صفوت هنا دون تدقيق. فحيث يؤدّي تجاهل القاعدة أو خرقها إلى عقوبة من قبل الدولة نكون أمام قانون (علماني) وحيث تقع العقوبة التي يستوجبها هذا الخرق في عالم الآخرة فقط، نكون أمام قيم (دينية). والواقع أنّ النقطة المثيرة هنا لا تكمن ببساطة في التمييز بين القانون والأخلاق، بل في النظر إلى كليهما على نحوٍ متوازٍ بوصفهما قواعد تنتج صفتها الإلزامية عن ربط العقوبة بها.

وإننا لا نقترح بالطبع أنّ النص النظري الذي يقدّمه صفوت هو نسخة كاملة عن العلمانية الغربية - فهو كان قد اعتنى على الرغم من ذلك بتكييف القانون والأخلاق في الإسلام مع أسس التفكير الفقهي الغربي متخذًا من القرآن منطلقًا نظريًا له. كما أننا لا نفترض أنّ وضوح نظريته يمثّل انعكاسًا للممارسة المؤسساتية (والحقيقة أنّ إدخال خطابات كالخطاب الذي يقدّمه صفوت على متن الإصلاح القانوني الحديث في مصر ما يزال يقتضي مزيدًا من البحث). بل إننا نبحث في المقابل عن النقلات المنتظمة في النقاش حول الإصلاح القانوني التي تشير إلى الطرق التي أصبح فيها «ما هو علماني» قابلًا للفهم والتطبيق في مصر الكولونيالية.

أما الطريقة الثانية لوصف القسمة التي يقيمها صفوت بين القانون «العلماني»

والأخلاق «الدِّينية»، فهي طريقة تحليلية. وهي تنتج عن المضامين المفهومية لواقع أنّ قراءته تقع خارج التصنيف الشهير التي تقيمه الشريعة - والذي يتضمّن العبادات والمعاملات والحدود. ولا يستبعد القانون الحديث فقط العبادات لوقوعها خارج مناطه. بل إنه يعيد أيضًا رسم التمايزات العملية للسلوك والعقوبات بلغة «القانون المدني» و«القانون الجنائي». وهو ما ينجزه كله بالتساوق مع مبادئ مغايرة. بل أكثر من ذلك، ينكر صفوت وبتقصّد التقسيم الخماسي الذي تصوغه الشريعة للأفعال - عنيت أصناف الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام.

والواقع أنّ هذا الفصل الصلب بين «القانون» و«الأخلاق» الذي يفرضه صفوت على الشريعة يختلف جذريًا عن لغتها التقليدية. إذ لا يتحدّد مفهوم الفضيلة بحسب هذه اللغة ببساطة بلغة نموذج العقوبة (الدنيوي في مقابل الأخروي) أو بنموذج الحكم (حرية الإنيّة ضد الطاعة الخارجية للسلطة). بل يشكّل بُعدًا كامنًا في - جميع السلوكات القابلة للمساءلة ربما في ذلك الأفعال القضائية) بمعنى أنه فيما تدخل هذه السلوكات في نطاق المسؤولية لفاعل حرّ، فإنها تخضع أيضًا لأحكام تنطوي على نتائج عملية خاصة بالطريقة التي يعيش فيها الإنسان في الدنيا والآخرة. والواقع أنّ جميع البرامج العملية المخصوصة برعاية الفضائل الأخلاقية تفترض مسبقًا وجود نماذج إلزامية. وفي حالة الشريعة، يشكّل النموذج النهائي الوارد عن النبي محمد كما يتجسّد في التقليد الخطابي والمعروف بالحديث.. وبكلام آخر، تعبّر الشريعة في هذا المفهوم عن عملية تتيح للأفراد التعلّم وتعليم أنفسهم كإنّيات قيمية في خطاطة تربط بطرق مركّبة بين الإلزام على الفعل قيميًا والإلزام عليه قانونيًا.

استطراد في «الفقه القروسطي»

تعتبر هذه النقطة في الواقع ذات أهمية بالنسبة للحجاج الذي نقوم به هنا. وبالفعل يفتح المفهوم الذي يفترضه صفوت للقانون المجال ليس فقط لظهور الدولة

الحديثة الإصلاحية، بل أيضًا لظهور الأخلاق العلمانية. وإني سأحاول فى هذا القسم تطوير هذا الموضوع من خلال الدخول في حوار مع واحدة من أكثر المساهمات تأثيرًا كما يبدو في السنوات الأخيرة في دراسة الفقه الإسلامي ما قبل الحديث، عنينا بذلك المساهمة التي قام بها بابر يوهانسن في كتابه: **العَرَضي في القانون المقدس** *Contingency in a Sacred Law*. وإني آمل أن يساعدنا ما يقوله في اكتشاف بعض السبل التي حلّت من خلالها المفاهيم الحديثة في مصر مكان الأفكار الأقدم في التقليد المخصوص بالفقه الإسلامي والأخلاق.

يذكّرنا يوهانسن بالسياق الاستعماري للدراسات الاستشراقية حول الشريعة مشيرًا إلى أنّ سنوك هورغرونيه (Snouck Hurgronje، ت 1936)، وهو المرجع الغربي الأول في الموضوع، يعتبر الفقه خليطًا غير متماسك من الدِّين والأخلاق والسياسة - ليس كفعالية قانونية، بل كنظرية حول المجتمع الإسلامي المثالي تقتصر دلالاتها العملية على قضايا العبادات، والعلاقات العائلية، والأوقاف. وهي النظرة التي تركت كما يقول يوهانسن آثارًا عميقة في الطلاب الغربيين الدارسين للإسلام الذين ينزعون إلى رؤية الفقه عِلمًا للقواعد الأخلاقية - أي نظامًا من الواجبات الدِّينية والأخلاقية - أكثر من كونه قانونًا بالمعنى العقلاني.

لقد استفاد جوزيف شخت Joseph Schacht (ت 1969) الذي ربما كان المستشرق الأكثر أهمية في القرن العشرين في مجال الاختصاص بالفقه الإسلامي من التمييز الذي أقامه ماكس فيبر بين العقلانية الإجرائية والعقلانية القيمية، إلا أنه أبقى على فكرته حول الشريعة بوصفها «قانونًا مقدّسًا» (Joseph Schacht, 1964)[19]، غير أنه على الرغم من ذلك لا يرى في الفقه ببساطة خلاصة وافية من الواجبات

(19) غير أنّ العمل الأكثر تأثيراً وإثارة للجدل الذي يقوم به شخت هو:
= Joseph Schacht (1950), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon.

الدِّينية، بل نظامًا من الحقوق الذاتية، مدشّنًا بذلك مقاربة جديدة وأكثر خصوبة كونه سينظر إلى الفقه بما هو نظام قانوني يمكن استخدامه من قبل أفراد مخصوصين «لتحقيق استراتيجياتهم الفردية في الادّعاءات والادّعاءات المضادة. إنه قانون يتيح للأفراد إيجاد معايير فردية (تستند إلى ما يقومون به من أفعال) والقيام بالادّعاءات الفردية ضدّ الآخرين. الأمر الذي يجعله يدخل في عالم العلاقات الاجتماعية كافًا تاليًا عن كونه واجبًا دينيًا مجرّدًا (Baber Johansen: 45-55).

والواقع أنّ الكلام عن الفقه بما هو قانون واقعي ذو دلالات متغيرة في الحياة اليومية، هو أمر بالغ الأهمية، وتفتح الصياغة التي يقدّمها يوهانسن حول هذه النقطة الطريق لدراسة مقارنة للقانون الإسلامي لا تشوبها الافتراضات التطوّرية الملتبسة - وتاليًا، لقراءة جادة للعلاقات القائمة بين القانون والأخلاق في التقليد الإسلامي. غير أنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل النموذج الاستخدامي هو النموذج الوحيد لتقديم القانون بما هو معطى «واقعي»؟ وهل هذا هو السبب الكامن وراء إلحاحنا على رؤية الفقه أساسًا بوصفه ذا طابع فردي؟ ويربط يوهانسن في حجاجه على ما يبدو بين الاثنين، وهو ما يتبيّن لنا بصورة خاصة في التعارض الذي يقيمه بين «عالم العلاقات الاجتماعية» و«الواجبات الدِّينية المجرّدة».

= وتمثّل الأطروحة التي يقوم عليها هذا العمل - أي اعتبار الأحاديث النبوية اختراعات تاريخية - نموذجاً مبكراً لما يسميه الإنّاسون الآن «اختراع التقاليد». ويشير شخت إلى أنه ربما كانت بعض التقاليد تتصف بالأصالة غير أنّ المستشرقين يعتبرون أنه من المستحيل أن نحدّد جازمين ماذا تكون هذه التقاليد. وإننا نشهد في المقابل دفاعاً علمياً عن أصالة هذه التقاليد يقوم به محمد الأعظمي في كتابه:
On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence, 1985
وفيما ينزع المستشرقون إلى اعتبار رأي الأعظمي محابياً للدِّين، يرى المثقفون المسلمون في أطروحة شخت تحيزاً ضدّ الإسلام. غير أنّ كلا المدافعين والناقدين يشتركون على الرغم من ذلك في افتراض وجوب إثبات زمن التقليد بالزمن التاريخي، ووجوب أن تكون «الواقعة التاريخية» جزءا لا يتجزأ من عمل التقليد.

والسؤال الذي نطرحه مع ذلك هو ألا تضطلع الواجبات الدِّينية نفسها وإن جزئيًا بدور في تأسيس عالم العلاقات الاجتماعية؟ وعلى الرغم من أنّ العلاقات الاجتماعية لا تنطوي كلها على واجبات دينية (بيع وشراء البضائع المشروعة على سبيل المثال)، فإن بعضها لا ينفكّ عن هذه الواجبات (التزامات الأبناء نحو والديهم على سبيل المثال). وإننا نصوغ ذلك بصيغة أخرى حول استحالة تجريد الواجبات الدِّينية كليًا من العلاقات الاجتماعية. وهكذا على الرغم من كون المسلم قد لا يصلي جماعةً، فإنه يبقى مع ذلك في حاجة إلى الآخرين لتعلّم الإقامة الصحيحة للصلاة. ناهيك عن أنّ صلاتي الجمعة والعيد وهلمّ جرًّا لا تُقام إلا جماعة. كما يفترض مفهوم النصيحة وممارسته بالطبع وجود علاقات اجتماعية. وعليه، فإن كيفية تحوّل الواجبات «الدِّينية» إلى جزء لا يتجزأ من العلاقات الاجتماعية (تعلّم وتعليم الممارسات الدِّينية الصحيحة، وإسداء واجب النصيحة لجماعة المسلمين، وهلمّ جرًّا)، وماهية الواجبات المخصوصة التي تقتضيها العلاقات الاجتماعية، هو بالضبط ما نحتاج إلى تحليله في الفقه.

ويستخلص يوهانسن سؤالين أساسين يجدهما مطويين في الأطروحة التي يقدّمها شخت وهما: كيف يرتبط البعد القانوني بالبعدين الأخلاقي والدِّيني؟ وكيف ترتبط الحقوق الذاتية بالواجبات الدِّينية؟ ولعلّ الصعوبة التي يواجهها شخت، ويواجهها أيضًا المشرّعون العرب المعاصرون كالسنهوري وشفيق شحاته ممن انتهجوا خطًا مشابهًا، هي أنهم فيما يقرّون بالطابع المميّز الذي يمثّله البعد القانوني للفقه، فإنهم يتجاهلون في المقابل بعده الأخلاقي. ويصوغ يوهانسن هذه النقطة على النحو الآتي: «والحقيقة أننا نشهد في كلّ هذه المحاولات لإعادة الفقه إلى القانون سلوك القائمين بهذه المحاولات بوصفهم مشرّعين يرجعون إلى نصوص قانونية. فهنا يجري النظر بقوة إلى الأفعال التعبدية والمضامين الأخلاقية لتلك المعايير التي لا يمكن تطبيقها من قبل المحاكم، بل التي تقود الضمير لمؤمنين أفراد، وكذلك التزامهم الداخلي *forum internum*. وباختصار، التي تقود البعد

الدِّيني للفقه، بوصفها موضوعًا لإعادة البناء القانونية وبوصفها تتطلّب مقاربة مختلفة كليًا» (المرجع نفسه: 59). والواقع أنّ يوهانسن على حق تمامًا في تشديده على ضرورة الاهتمام بكلٍّ من الأبعاد الدِّينية والأخلاقية إذا ما أردنا تفسير العلاقة القائمة بين القانون الإسلامي والأخلاق. وهكذا فشل شخت في اعتبار أنّ «الملكية» تأخذ دلالات دينية وقيمية مختلفة في سياقات مختلفة (المرجع نفسه: 64)، وهو اختلاف ينعكس كما يشير إلى ذلك يوهانسن في واقع اعتبار «النية» التي يُنظر إليها بوصفها حالة سيكولوجية داخلية - في حالات معيّنة، معطى قانونيًا حاسمًا في تحويل الملكية. أمّا في حالات أخرى، فلا ينظر إلّا إلى الصيغة القولية التي تُستخدم في المعاملة موضوع البحث.

واخيرًا، يحاجج يوهانسن أنّ شخت وهورغرونيه (وماكس فيبر)، قد استخفّوا فعليًا بمدى الاختلافات المذهبية القائمة بين المدارس المختلفة وبدلالاتها. والواقع أنه لم يكن يُنظر إلى الاختلافات في التفاصيل بوصفها بدعة. ويوسّع يوهانسن هذه النقطة بمهارة ومعرفة واسعة بالنصوص ملخّصًا إياها على النحو الآتي: «يستمدّ احترام الاختلاف إمكانيته الوحيدة من الاختلاف الوجودي الذي يقيمه الفقهاء بين المعرفة كما أوحى بها الله في النصوص القرآنية وأفعال النبي وإجماع الأمة من ناحية وبين المعرفة التي يكتسبها البشر من خلال ما يقومون به من حجاج من ناحية أخرى. وفيما تعبّر المعرفة الأولى عن الحقيقة المطلقة، تقوم الثانية على براهين إنسانية لا عصمة لها. كما يعود للثانية تأويل الأولى، ولكن من دون أن تتوق إلى بلوغ مكانتها. ومن هذا المنطلق، يقرّ المشرّعون المسلمون بالطابع العرضي لكل ما ينتج عن البراهين العلمية. والواقع أنّ الإقرار بعرضية جميع الأفعال والبراهين الإنسانية، هو في صلب الفقه بما هو نظام يتضمّن مذاهب وتنظيمات علمائية مختلفة، ويدعّم تماسك العلماء والعقائد» (المرجع نفسه: 65-66).

ولنشر هنا إلى أن الحجاج الذي يقوم به يوهانس هو في مجمله حجاج معقّد. فمن ناحية هناك الأطروحة التي تشير إلى قيام المشرعين المسلمين تقليديًا بإسناد جميع البراهين الإنسانية (والقانونية) إلى الاحتمال وليس إلى اليقين، فيما نجد من ناحية ثانية الاقتراح القائل بأن الفقه الإسلامي يميز بصورة دائمة بين الأحكام الأخلاقية والأحكام القانونية. وهو يقدّم شرحًا مضيئًا لكلا الأمرين الذي يبدو أنهما يرتبطان معًا عبر الفكرة القائلة بتأسيس العلم اليقيني على الطاعة – أي على الإلزام الخارجي *forum externum* – الذي يعتمد عليه القانون في مقابل الإلزام الداخلي الذي يشكّل مجال «الضمير»، أي الأخلاق. ولا يبدو واضحًا دائمًا إذا ما كان اليقين المطلق المشار إليه في هذا الحجاج، يعود إلى سلطة النص الإلهي أو لتلك التي يقوم عليها الضمير (المرجع نفسه: 36). وعلى أية حال، يبدو لنا أنه عندما نتصوّر «الضمير» كقاعدة خفية للتحكّم بالذات، فإننا نصبح فجأة أمام شيء ما حديث ومسيحي في الوقت نفسه.

ويوهانسن محق تمامًا في تأكيده على أنّ القانون الإسلامي يميّز بصورة دائمة بين المعايير القضائية، وتلك التي لا تخضع للحكم الصادر عن المحكمة. وهي النقطة التي غالبًا ما يجري التغافل عنها من قبل الباحثين المعاصرين الذين يعالجون فكرة «المقصدية» في القانون الإسلامي. ولكن أيكون من الأفضل صياغة هذه النقطة عبر مماثلة المعايير القانونية بالأفعال المرعية والمعايير الأخلاقية بالأفعال غير المرعية؟ إننا لا نعتقد ذلك. والواقع أنّ التصرف على نحو ما يتعارف عليه الناس عمومًا كمكروه، هو تصرف ينتهك المرعيّ كونه على ما هو عليه بسبب التوصيف الذي يُقرن به، ورغم ذلك لا يألو يوهانسن نفسه جهدًا في الإشارة إلى أنّ هذا السلوك لا يستلزم حكمًا صادرًا عن المحكمة وذلك على الرغم من كونه «ينتهكّ المرعيّ». ومن ناحية أخرى، قد تقتضي الأفعال القضائية كالتعاقدات على سبيل المثال بحثًا في أوجه السلوك التي لا تنتهك المرعي كالنيّة كما يشير إلى ذلك يوهانسن بوضوح.

وإننا نؤكد باختصار على الرغم من التمييز الذي تقيمه الشريعة بين «الأخلاق» و«القانون» على وجوب أن لا يُفهم أيٌّ منها بمعناه العلماني الحديث.

«الشريعة» كانضباط تقليدي

يحتلّ الاحتكام الأخلاقي إلى الضمير بالمعنى الكانطي مكانة أساسية في مقترحات صفوت الإصلاحية. وهي المقترحات التي جرى فيها معادلة الشريعة بقواعد فقهية تعنى بالزواج والطلاق والإرث وبتقديم حلول للمشاكل الناتجة عن هذه العلاقات، كما بتأمين قواعد العبادة الصحيحة، غير أنّ هذه المعادلة لم تكن تهدف ببساطة إلى تضييق الشريعة، بل إلى إعادة صياغة القانون والأخلاق. غير أننا نقف عند عبده الأزهري التحديثي المتشبّع بالتصوف على توتر لا نجده في المقترحات الإصلاحية المقدّمة من قبل محامين تلقّوا تدريبًا أوروبيًا كصفوت. وبالفعل يستحضر عبده المفهوم المتعارف عليه للشريعة. غير أنه يشكو من ناحية من إعطاء الاهتمام بالعبادات في سياق تعليم الشريعة وامتحان القضاة في الأزهر حيّزًا أكبر من ذلك الذي يعطى للمعاملات (محمد عبده، 1980: 295). غير أنه يذهب أيضًا إلى أنّ سلطة القاضي تقتضي ما هو أبعد من الكفاية التفكّرية، إذ إنها تعتمد على تطويره قابليات واستعدادات أخلاقية محدّدة.

وبكلام عبده: «وللشريعة الإسلامية في ذلك دقائق لا يسهل الالتفات إليها إلا على من أحاط علمًا بكليات أحكامها، ووقف بالبحث الصحيح على مقاصدها، ووصل إلى أدق معانيها، وكان من العلم بلغتها في منزلة يعرفها أربابها. ولن يكون الرجل كذلك حتى يأخذ الشرع من أهله. وتكون تربيته على السنة الدِّينية الصحيحة، ثم لا يكون القاضي حافظًا نظام الأسر والبيوت بعد الإحاطة بأحكام الشرع حتى يكون للشرع وأحكامه سلطان، أي سلطان على نفسه» (المرجع نفسه: 219).

وهو ما يدفع إلى القول بوجوب أن تصبح الشريعة جزءًا من التشكل

الأخلاقي والمادي للقاضي مبتعدة بذلك عن كونها مجرّد «قواعد» – على الرغم من أنّ القواعد هي ما يطبّقه في ما يصدره من أحكام (وبالمناسبة فإنني لم أقدم على تقديم ادعّاءات حول «الدوافع الحقيقية» لعبده، وهي النقطة التي ما فتئ المؤرخون وكتاب السيرة يدرسونها بسعادة – بل حول ما تقوله نصوصه). إذ لا يكفي كما يشدّد على ذلك عبده الاعتراف بالقواعد القانونية، وذلك لأن مهمة القاضي لا تقوم ببساطة على تطبيق تلك القواعد. وإنه لمن الضروري أن يتعلّم كيفية تطبيق القواعد بطريقة تساعده على حفظ «العائلة». والفكرة المعروضة هنا لا تعني أنّ مظهر التديّن يُكسب القاضي الكاريزما الضرورية لفرض سلطته. أو أنّ الإيمان والاستقامة يشكّلان معيارًا أساسيًا يؤهله للقضاء[20]. بل تعني في المقابل برأي عبده أن الاعتراف بالطابع السلطوي للقانون والتطبيق الملائم لقواعده لا يتحققان إلّا بعد تحقق عملية الانضباط الشخصي التي تقوم على التقيد بالسنة الدِّينية الصحيحة. والسنة لا تقوم على الإيمان المؤسس عقلانيًا، بل على الالتزام بنمط حياة مشترك قائم على التعاليم الإلهية. إن تقنيات الجسد (الحركية وكذلك الإحساسية) المستخدمة في العبادات التي تُعلّم وتُكتسب في إطار التقليد تسهم في إيجاد القدرة على التمييز والحكم بدقة، حيث تشكّل هذه القدرة الشرط المسبق ليس فقط للأخلاق الإسلامية عمومًا – وهي النقطة التي نود التشديد عليها –بل أيضًا لسلطة القانون الأخلاقية التي يمارسها القاضي النموذجي. أما حول إذا ما كان هذا الصقل يعمل فعليًا – إذا ما كان كذلك فكيف وإلى أيّ حد – وكيف يتحد أو في المقابل يتنازع مع الظروف غير المنضّبطة بالشريعة، فتلك أسئلة مختلفة عما نعتني به هنا – أسئلة تصلح لبحث تاريخي إتنوغرافي. غير أن تصوّرنا في هذا الصدد هو أن القاضي المعتل هو كالمعلم المعتل لأن كليهما يتدخلان تدخلًا

(20) للوقوف على بعض النقاشات الإسلامية الوسيطة حول شرائط الاجتهاد انظر: (Wael Hallaq, 1997: 117- 121).

خاطئًا غير ملائم في مسار حياة الآخرين. وبكلام آخر، عندما تخفق الشريعة في أن تكون مستبطنة عند القاضي، فإنها تتحوّل إلى شبكة من القواعد المقدّسة - يعود قولنا «قواعد» إلى تطبيقاتها المتعالية واللاشخصية، فيما يعود قولنا «مقدّسة» إلى مصدر إقرارها.

ومن هذا المنظور، تشمل ممارسة الشريعة التهذيب الروحي للنفس من خلال العبادات والمروحة الواسعة من الممارسات التي يتضمّنها تعريف العبادة إلى جانب النوافل، فضلًا عن المعايير التي تقوم عليها المعاملات، وهي جميعًا متوقفة بعضها على بعض. وهي تحتلّ معا المجال الذي يحاول صفوت أحمد السيطرة عليه من أجل السلطة التشريعية لدولة السيادة، وإلى جانب السلطة الأخلاقية للإنيّة ذات السيادة.

استنتاجات

لقد رأى الغربيون والمصريون على حدّ سواء في استقدام مدوّنات وإجراءات قانونية أوروبية في القرن التاسع عشر، مظاهر لتحوّل المصرين إلى متأوربين (متفرنجين) أو متحضّرين (متمدّنين). فيما يفضّل اليوم معظم الناس الكلام عن تلك العملية بما هي عَلْمنة وتحديث. غير أنه نادرًا ما يكون الإقرار بالحاجة إلى كشف مضمون هذه المفردات.

والواقع أنّ التضييق المتزايد لسلطة الشريعة، هو ما يراه القوميون العلمانيون كمعيار مرحَّب به للتقدّم، فيما يراه الإسلاميون السياسيون بما هو في المقابل عقبة تحول دون هذا التقدّم. غير أنّ كليهما يتبنّيان بقوة منظورًا متمركزًا حول الدولة يريان فيه الشريعة بوصفها «قانونًا مقدّسًا» مقيّدًا الآن، ولكن يجب أن يصار على أية حال إلى إدارته؛ وبشكل أوسع إصلاحه عبر مؤسسات الدولة. وهو ما لا يبدو

أمرًا مفاجئًا نظرًا للسلطات والطموحات غير المسبوقة للدولة الحديثة وقوى الاقتصاد الرأسمالي، والتي كانت مركزية في التحوّل الكبير التي شهده عصرنا.

ومع ذلك، تقتضي الحياة المستقلة الحديثة (والتي للمفارقة تنتظم بالدولة البيروقراطية الحديثة وتُدفع إلى داخل اقتصاد السوق) وجود أنواع مخصوصة من القانون، كما أيضًا وجود أنواع مخصوصة من المواضيع القانونية. وإنه يعود إلى أيديولوجيا الحكومة الذاتية التي تدعو كما يبدو إلى «تحضير» جميع السكان التابعين من خلال القانون، إبراز الأهمية البالغة التي تتمتّع بها السلطة القانونية في اندفاعتها لإعادة البناء. وهو المشروع الذي يتطلّب مثاليًا بناء مفهوم مخصوص للأخلاق، وفصله رسميًا عن سلطة القانون، وفصلهما معًا عن «الدِّين». ولهذا، تذهب إحدى الدراسات المفيدة حول عمل المحاكم الشرعية في مصر خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى أنّ «قادة الدولة ومشرّعيها كانوا متردّدين... في إحداث فجوة مع التقليد في هذا الحقل الحسّاس لقانون العائلة، وذلك لشعورهم أنّ المجتمع لم يكن جاهزًا بعد لتحمّل المزيد من التغيرات القاسية، وأنه من الأفضل إدخال بعض الإصلاحات البسيطة على أسس النظام القانوني القائم» (Ron Shaham, 1979: 228). غير أنّ ما أراه في المقابل، هو أنه أيًا كانت مقاصد المشرّعين، فإن الإصلاحات القانونية أحدثت تغييرًا ثوريًا بالفعل.

غير أنّ ما هو لافت هنا هو أنّ مشروع «تحضير» السكان، هو في الحقيقة ما يشترك فيه العلمانيون والإسلاميون، وإن بشكل مختلف. وإنّ كليهما يتفقان على انغماس الطبقات الريفية والمدينية الدنيا في «عقائد وممارسات غير إسلامية» تعود في جذورها بشكل كبير إلى الثقافتين الفرعونية والقبطية أكثر مما تعود إلى الإسلام الذي دخل إلى مصر في القرن السادس عبر الفتح العربي». وهما يتفقان أيضًا على حاجة هذه الطبقات للتثقيف بعيدًا عن خرافاتها التي تحول دون تحوّلها إلى طبقات «حديثة حقًا». كما أنهما يتفقان أخيرًا على أنّ القوة الاجتماعية التي بمقدورها تنفيذ

هذه المهمة، هي القوة الوحيدة التي تمثّلهم الآن كأمة، وتتدخّل مباشرة في حياتهم: الدولة التحديثية. وبالطبع، لا تمثّل هاتان الوجهتان شيئًا واحدًا؛ إذ إنهما لا يعتمدان على الحساسيات نفسها. والواقع أنّ كلًّا منهما يضمّ إليه عناصر مما يتصوّر عمومًا في الخطاب السياسي بوصفها «علمانية»، ولكنها ليست كلّيًا العناصر نفسها.

وهكذا يتساوى بالنسبة للعلمانيين جميع المواطنين، كما يتساوى كلّ مواطن مع كونه عضوًا قانونيًا وسياسيًا في دولة تدّعي نفسها شخصية واحدة. كما ترتبط في الخطاطة التي يقدّمونها فئتا «الأغلبية» و«الأقلية» تقنيًا بالسياسات الانتخابية، غير أنهما تعكسان في الممارسة حالات راسخة من عدم المساواة الاجتماعية. فيما هما تشكّلان بالنسبة للإسلاميين فئتين ثقافيتين تعيّنان المواطنين بوصفهم بالضرورة غير متساويين. غير أنّ كلا الموقفين يجعلان في ظلّ الدولة الحديثة من الصعب، إن لم يكن من المستحيل على الناس الذين ينتمون إلى أديان مختلفة (مسلمين ومسيحيين ويهودًا) العيش وفقًا لتقاليدهم بدون - من ناحية - أن يكونوا من أهل الذمة أو من ناحية أخرى «كإثنيات» (وهي الأقليات التي لا ترغب أو التي لا تتمكّن من الانخراط في «الثقافة القومية»).

وبقدر ما يكون الاعتراف بـ«الدِّين» في نصوص المصلحين القانونيين الحديثين - أمين وصفوت وغيرهم - يجري التفكير فيه بمفردات قيمية. ولقد جعل كانط Kant (ت 1804)، ووافقه في ذلك فلاسفة حديثون آخرون؟ من الأخلاق جوهر الدِّين (تقيم وجهة النظر الكيركجاردية Kierkegaardian في المقابل تمييزًا حادًا بين «الدِّين» و«الأخلاق"). وهذا يعني أنّ محاولة تحديد موقع «الدِّين» أو البديل عنه داخل مجاله الخاص التي يعيّنها ويحكمها القانون، كانت أيضًا محاولة لإيجاد مجال ضمن الدولة للأخلاق الحديثة.

ولنعبّر عن ذلك بصيغة أخرى: فيما كان بإمكان الأخلاق الوقوف في ما مضى موقفًا مستقلًا عن التنظيم السياسي (الذي لا يقوم مع ذلك على الإلزامات

الجمعية)، فإنها تستلزم في الدولة العلمانية وجود **حقل سياسي مخصوص** – الديموقراطية التمثيلية، والمواطنة، والقانون، والنظام، والحريات المدنية، وهلمّ جرًّا. وحيث يكون هذا الحقل العام وحده، يصبح بإمكان **الأخلاق الشخصية** التشكّل كسيادة، والارتباط بإحكام بنموذج الحياة القائم على الاختيار الشخصي – والذي يعبّر عن الارتباط بالجمالي.

ليست الدولة العلمانية هي الدولة التي توصف باللامبالاة حيال الدِّين أو بالأخلاق العقلانية أو بالتسامح السياسي. إنها في الواقع نسق معقّد من التبرير القانوني، أو الأخلاقيات العقلانية، والسلطة السياسية. ولا يعتبر هذا النسق نتاجًا مبسّطًا عن النضال الذي يخوضه العقل العلماني ضدّ الاستبداد الذي تمارسه السلطة الدِّينية. وإنه لن يكون بإمكاننا فهم الترتيبات التي حاولنا وصفها إذا ما ابتدأنا من الفرضية الشائعة التي تعيد جوهر العلمانية إلى حماية الحريات المدنية من استبداد الخطاب الدِّيني، وهو الخطاب الذي يسعى دومًا إلى إنهاء النقاش، فيما تؤمّن العلمانية في المقابل الشروط التي تقود إلى ازدهاره.

وتكمن واحدة من الميزات التي ينطوي عليها التصوّر الذي يقدّمه يوهانسن للقانون الإسلامي الكلاسيكي في إظهاره الشريعة كحقل للنقاش والاختلاف يحتلّ فيه التمييز بين اليقين والاحتمال موقعًا محوريًا. وفي إشارته إلى تطوّر هذا القانون في سياق الجدالات والظروف الاجتماعية المتغيّرة. ولكن ما هو مهمّ أيضًا، هو اقتراحه الضمني بأن الإقفال السلطوي لباب النقاش لا يعتبر بالضرورة دليلًا على الفشل التعلّقي للقانون، إذ إنه يشير بالإجمال إلى نوع مختلف من الإنجازية التعلّقية – تنفيذ الحكم القانوني. إذ لا يقتصر الحكم القانوني على الحقل الإدراكي للحقيقة وعلى الاعتراف بالقواعد المتعالية، بل إنه يطال أيضًا بصورة مركزية الحقل العملي للعقوبة والألم.

والعملية القضائية هي مؤسسة تشكّل جزءًا لا يتجزّأ من أيّ دولة، وهي تقوم

دائمًا على الإكراه. وتأسيسًا على ذلك، فإننا لم نبدأ محاولتنا فهم «العلمانية» من التعريف الجاهز الذي يجعل منها ("المبادئ الكونية التي تقوم عليها الحرية والتسامح» أو «ثقافة خاصة يتمّ استقدامها من الغرب"). فلقد حاولنا النظر في جوانب من إصلاح الشريعة بما هو في آن معًا السبب والنتيجة للمسارات العلمانية للقوة. إذ إنّ القانون يسهّل أو يعيق صيغًا مختلفة من الحياة باستخدام الإكراه، كما يستجيب إلى أنواع مختلفة من مُداراة الحرية، ويشرّع نماذج مختلفة من الألم والمعاناة. إنه يعيّن أو (كما يبدو ذلك راهنًا في الثورات الوراثية والمعرفية) يسعى إلى إعادة تعيين مفهوم الإنساني - وليحمي تاليًا الحقوق التي تعود بصورة أساسية إلى هذا الإنساني، ويضبط الضرر الذي قد يصيب كنهها. وهو يعاقب على ما يقع من انتهاكات (عن طريق الخطأ والإهمال) عبر ممارسة العنف.

المراجع

- البشري، طارق (1996). **الحوار العلماني الإسلامي**. القاهرة: دار الشروق.
- حاطوم، أحمد، (1990). **الناقد**. شباط/فبراير. عدد 20.
- زغلول، فتحي (1900). **المحاماة**. القاهرة.
- زكي، حامد (1934). «المحاكم الأهلية والأحوال الشخصية». **مجلة القانون والاقتصاد**. كانون الأول/ ديسمبر.
- سروش، عبد الكريم (2002). **القبض والبسط في الشريعة**. بيروت: دار الجديد.
- صفوت، أحمد (1917). **بحث في قاعدة إصلاح قانون الأحوال الشخصية**. الاسكندرية: مطبعة جرجي غرزوزي.
- العشماوي، سعيد (1996). **الشريعة الإسلامية والقانون المصري**. القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير.
- عمارة، محمد (1980). **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. بيروت.
- فرحات، محمد نور (1986). **المجتمع والشريعة والقانون**. القاهرة: دار الهلال.
- ـــــ، (1993). **التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة**، القاهرة.
- Abbas, Amanat and Griffel, Frank (2007). *Shari'a: Islamic law in the contemporary context*. Stanford: California, Stanford university press.
- Adams, Charles (1933). *Islam and Modernism in Egypt*. London: Oxford University Press.
- Ahmad, Safwat (1920). "The Theory of Mohammedan Law''. *The Journal of Comparative Legislation and International Law*. Vol. 2.
- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities*. London: Verso.
- Anderson, J. N. D. (1995). *Islamic law in the Modern world*. London: Stevens & Sons.
- Asad, Talal, (1976). ''Politics and Religion in Islamic Reform''. *Review of East Studies*. No.2.
- ———, (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Azmi, Muhammad Mustafa (1985). *On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence*. New York: John Wiley and Sons.
- Baber, Johansen (1999). C*ontingency of The Sacred Law: Legal and Ethical Norms in Moslem Figh*. Leiden: Brill.

- Baldick, Julian (1989). *Mystical Islam*. London: I. B. Tauris.
- Badger, Percy (2008). *An English-Arabic Lexicon*. New Jersey: Gorgias Press.
- Bechor, Guy, (2007). *The Sanhuri code and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)*. Leiden, Boston: Brill.
- Bennett, Christopher (2008). *The Apology Rituel: A Philosophical Theory of Punishement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Nathan (1995) "Law and Imperialism: Egypt in Comparative Perspective". *Law and Society Review,* Vol. 29, Nº. 1.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Felix (1994). *What is Philosophy?*. New York: Verso.
- Feyerabend, Paul (1993). *Against Method*. London and New York: Verso.
- Gillespie, Michael Allen (2009). *The theological origins of modernity*. Chicago and London: The University of Chicago press.
- Hallaq, W., (1995). *Law and Legal theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot. (38) Variorum.
- ———, (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Issa, Hossam M. (1970). *Capitalisme et sociétës anonymes en Egypte: Essai sur le rapport entre structure sociale et droit*. Paris: Richon et R. Durand- Auzias.
- Johansen, Baber (1999). *Contingency of the sacred law: legal and ethical norms in moslem Fiqh*. Leiden: Brill.
- Kazimirski, Albert (1875). *Dictionnaire Arabe- français*, revised and corrected by Ibed Gallab. Cairo.
- Kedourie, Elie (1966). *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Cass.
- Kerr, M. H. (1966). *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press.
- Koselleck, Reinhart (1985). *Futures Past: On The Semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Layish, Aharon (1978). "The Contribution of Modernists to Secularization of Islamic Law". *Middle East Studies*. Vol. 14.
- McMahon, Christopher (2009). *Reasonable Disagreement: A Theory of Political Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, Rudolph (2003). "From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the

Shari'a is Codified'' in Roberson, B. A. (ed) *Shaping the Current Islamic Reformation.*

- Primoratz, Igor (1990). *Justifying legal punishment*. London and New Jersey: Humanitas Press International, Inc.
- Rosanvallon, Pierre (1992). *Le Sacre du Citoyen*. Paris: Gallimard.
- Safwat, Ahmad (1920). "The Theory of Mohammedan Law'" *The Journal of Comparative Legislation and International Law,* Vol. 2.
- Schacht, Joseph (1950). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon.
- ———, (1964). *Introduction to Islamic law*. Oxford: Oxford University Press.
- Sfeir, George N. (1956). "The Abolition of Confessional Jurisdiction in Egypt: The Non-Muslim Courts". *Middle East Journal*. Vol. 10, Nº. 3.
- Shaham, Ron (1979). *Family and the Courts in Modern Egypt: A Study Based on Decisions by the Sharîa, 1900- 1955*, Leiden: Brill.
- Skovgaard- Petersen, Jacob (1997). *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*. Leiden: Brill.
- Stefan, Collini (1991). *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850- 1930*. Oxford: Clarendon.
- ———, (1997). "Islamic and Secular Criminal Law in Nineteenth-Century Egypt: The Role and Function of the Qadi". *lslamic Law and Society*. Vol. 4, Nº. 1.
- Tollefson, Harold (1999). *Policing Islam: The British Occupation of Egypt and the Anglo-Egyptian Struggle over Control of the Police, 1882- 1914*. Westport, CT: Greenwood.
- Ziadeh, Farhat (1968). *Lawyers, The Rule of Law and Liberation in Modern Egypt*. Stanford: Stanford University Press.
- Vogt, Kari, Larsen, Lena and Moe, Christian, (2009). *New directions in Islamic thought, Exploring reform and muslim traditions*. London, New York: I. B. Tauris.

«المطوّل في تاريخ بيروت»
للمؤرخ عصام شبارو
موسوعة غير مسبوقة

«تكوين» - بيروت

أصبح لبيروت تاريخها المطوّل في أربعة آلاف سنة وتسعمئة صورة (أبيض وأسود)، وعشرة مجلدات ضخمة، وسبعة آلاف وثمان وأربعين صفحة، لأول مرة في تاريخها، عبر موسوعة تاريخية بيروتية شاملة ومفصّلة وموثقة، نتيجة جهد أكاديمي فريد غير مسبوق، بذله المؤرخ البيروتي الدكتور عصام شبارو، طوال ست وثلاثين سنة (1982-2018م). بدأ الكتابة صيف عام 1982م، أثناء الحصار الإسرائيلي لبيروت. وحينما أدرك أنّ هذا العمل الموسوعي التحليلي التسلسلي، يحتاج إلى سنوات طويلة، اكتفى في 7 حزيران/يونيو 1986، بـ 324 صفحة من تاريخ هذه المدينة، أطلق عليه عنوان: **تاريخ بيروت منذ أقدم العصور حتى القرن العشرين**، وهو كتاب موجز يبدأ منذ العصر الكنعاني سنة 2000 ق.م، ويتوقف مع نهاية الحكم العثماني عام 1918م، وتحوّل بيروت إلى عاصمة لبنان الكبير سنة 1920م.

واعتبر الدكتور شبارو **الموجز في تاريخ بيروت**، بمثابة الركيزة الأولى في الاتجاه العربي الذي أراده مشروعًا كاملًا لا يقتصر على تاريخ بيروت فحسب،

فأصدر 22 كتابًا محورها جميعًا «العروبة»، وأبرزها كتاب **عين المريسة - صفحة مشرقة من تاريخ بيروت، ودور وطني قومي لا يموت**، والذي أصدره سنة 1999م. وذلك كله قبل أن يصدر موسوعته البيروتية: **المطوّل في تاريخ بيروت** سنة 2018م، في تسلسل زمني لثماني حقب تاريخية مرّت بها بيروت هي: بيروت الكنعانية - الفينيقية (2000- 64 ق.م)، الحكم الروماني - البيزنطي (64 ق.م - 634م)، الدولة العربية الإسلامية (634 - 1516م)، الدولة العثمانية (1516 - 1918م)، الانتداب الفرنسي (1920 - 1943م)، بيروت عاصمة الجمهورية اللبنانية «المستقلة» (1943 - 1975م)، الحرب الأهلية (1975 - 1990م)، وعصر رفيق الحريري (1992 - 2005م). وأفرد ثمانية مجلدات لهذه الحقب الثماني.

وهذا التسلسل الزمني يوضح في الوقت نفسه تبلور مدينة بيروت على مختلف الصعد ودورها منذ العصر الكنعاني، وهذا ما لم يفعله أحد من قبله، حيث اكتفى كلٌّ منهم بتناول موضوع معيّن في فترة معيّنة لتسويق فكرة معيّنة، دون الإحاطة بكامل تاريخ بيروت، لأن عملية الإحاطة صعبة جدًا، لم يقدم عليها سوى الدكتور عصام شبارو. واختار لبيروت صفتها «العروبة»، لأن العروبة هي الإطار الوحيد الذي يمكنه احتضان الكنيسة والجامع معًا (المجلد الأول ص 20)، سواء في لبنان أو في الوطن العربي الكبير.

إنّ هذا الجهد الموسوعي الضخم الغني بوفرة مادته العظيمة الإحاطة في تنوّع وتوثيق دقيق للمصادر والمراجع، تطلّب من الدكتور شبارو العمل طوال ست وثلاثين سنة (1982-2018م)، وذلك بمفرده، قبل أن يصدره، على نفقته الخاصة، دون أيّ دعم رسمي أو خاص، لأن عاشق بيروت الشديد التمسك بعروبتها، كانت له الشجاعة ليعلن في مقدمة الموسوعة أنه نشأ فيها بيروتيًا عتيقًا على دين الإسلام، ومذهب العروبة، لغة القرآن الكريم.

والمقدّمة التي جاءت في أربع وأربعين صفحة (المجلد الأول، ص 7-55)،

تُعدّ بحثًا شاملًا ومفصلًا لجميع الكتب التي حملت اسم بيروت، بدءًا من كتاب **تاريخ بيروت** الذي وضعه صالح بن يحيى المتوفى عام 1446م، أي قبل إحدى وسبعين سنة من سقوط دولة المماليك. ويؤكد الدكتور شبارو أن هذا الكتاب الذي جاء في 127 صفحة هو من أمراء الغرب من الجد بحتر الذي يرتبط بهم برابطة النسب، ومنها تسع عشرة صفحة فقط تتعلّق ببيروت، منذ الفتح العربي حتى أيامه في عهد المماليك.

والكتاب الثاني، الذي يحمل اسم بيروت هو: **بيروت تاريخها وآثارها** الذي وضعه الأب لويس شيخو سنة 1926م، هو عبارة عن ستة وعشرين بحثًا عن أخبار بيروت منذ القدم إلى القرن التاسع عشر، نشرت في مجلة **المشرق** قبل إصداره في كتاب لا يمكن اعتباره تاريخًا موثّقًا لبيروت، لكن أهميته تبدو في الموضوع الذي تطرّق إليه، بسبب عدم وجود كتاب حول بيروت باستثناء كتاب صالح بن يحيى.

ورأى الدكتور شبارو أن الانتداب الفرنسي أراد طمس فكرة العروبة، لإحكام سيطرته على لبنان، فطائفة الموارنة يمكن شدّها بسهولة إلى العصر الفينيقي، وطائفة الروم الأرثوذكس يمكن إثارة ارتباطها بالعهد الروماني -البيزنطي. وعلى هذا الأساس، برز الاتجاه الفينيقي والروماني - البيزنطي في إصدار الكتب عن بيروت، فنشر الأب هنري لامنس Henri Lammens سنة 1921م كتاب **الحياة الجامعية في بيروت زمن الحكم الروماني- البيزنطي**، *la vie universitaire à Beyrouth sous les romains et le Bas-Empire* وأصدر بول كولينيه Paul Collinet سنة 1925م **تاريخ مدرسة الحقوق في بيروت**. هذا فضلًا عن دورية المتحف الوطني في بيروت Bulletin du Musée de Beyrouth التي نشرت الأبحاث بالفرنسية عن بيروت كونها مدينة فينيقية ومدينة رومانية - بيزنطية، لتستمر هذه الدورية مع استقلال لبنان عام 1943م في نشر مثل هذه الأبحاث لعالم الآثار جان لوفريه Jean Lauffray عن

الفوروم الروماني والأعمدة البيزنطية سنتي عام 1944 و1948م. كما نشر لوفريه مع زميله رينيه موترد René Mouterde عام 1952م كتاب **بيروت مدينة رومانية: تاريخ وآثار** *Beyrouth, ville romaine :histoire et monuments*. وتوّجت نينا جيدجيان Nina Jidejian هذا الاتجاه في كتابها الذي نشرته بالإنجليزية سنة 1973م تحت عنوان **بيروت عبر العصور** *Beirut through the ages*، ورغم العنوان، فإن هذا الكتاب لا يُعدّ تاريخًا متسلسلًا لبيروت عبر العصور، بقدر ما يعتبر «ألبومًا» يضمّ صور أبرز المكتشفات الأثرية التي عُثر عليها في بيروت، وهي موجودة في المتحف الوطني في بيروت، ويتعلّق معظمها بالمراحل الفينيقية والرومانية والبيزنطية، ذلك أن نينا جيدجيان باحثة متخصّصة في تلك المراحل.

وكان هذا الاتجاه الفنينقي والروماني - البيزنطي دافعًا لبلورة الاتجاه الإسلامي في كتابة تاريخ بيروت، وكانت الدكتورة زاهية قدورة أول من وضع بحثًا عن بيروت في القرنين الأول والثاني للهجرة من خلال تاريخ ابن عساكر. نشر في فصل خاص في كتابها **بحوث عربية وإسلامية** الذي صدر سنة 1984م. ثم لحق بها الشيخ طه الولي الذي أصدر كتاب **بيروت في التاريخ والحضارة والعمران** سنة 1993م، وهو عبارة عن مقالات غير أكاديمية نشرها في بعض المجلات أو حاضر الشيخ في بعضها، قبل أن يجمعها في هذا الكتاب في خمسة وعشرين عنوانًا تشكّل جوانب حضارية متنوّعة عرفتها بيروت، دون أن يشكّل مجموعها تاريخًا متسلسلًا لبيروت عبر العصور.

أما الاتجاه العثماني، وتحديدًا في أواخر الحكم العثماني، فقد برز فيه رفيق التميمي ومحمد بهجت في كتابهما **ولاية بيروت** الذي صدر في جزءين عام 1917م. وهذه الولاية وعاصمتها بيروت، استمرت طوال إحدى وثلاثين سنة (1887-1918م). وقبلهما أصدر عبد الباسط الإنسي **دليل بيروت تقويم الإقبال لسنة 1327هجرية 1909-1910 ميلادية.**

ثم ركز الدكتور حسان حلاق هذا الاتجاه العثماني بعد كشفه النقاب عن سجلات المحكمة الشرعية في بيروت التي تبيّن أنها لا تعود إلى أكثر من سنة 1843م، فأصدر من خلال هذه السجلات كتاب **أوقاف المسلمين في بيروت في العهد العثماني** سنة 1985م، وكتاب **التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في بيروت والولايات العثمانية في القرن التاسع عشر** سنة 1987م. وهذان الكتابان يتعلّقان بفترة محدّدة هي النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وعلى هذا المنوال، وضع يوسف الحكيم كتابه **بيروت ولبنان في عهد آل عثمان**. ووضع حسن زعرور كتاب **بيروت التاريخ الاجتماعي 1864-1914.**

إن البيروتي مقصّر جدًا في الكتابة عن مدينته بيروت، في عهد الدولة العثمانية، تاركًا هذا الأمر إلى الأجنبي الذي زار بيروت، مثل لوران دارفيو Laurent d'Arvieux سنة 1660م، والأكاديمي الإنجليزي ورجل الدِّين الأنجليكاني هنري ماندرل Henri Maundrell سنة 1697م، والأسقف الإنجليزي ريتشارد بوكوك Richard Pococke سنة 1745م، والفيلسوف والمستشرق فرانسوا دي فولني François de Volney سنة 1873م، والشاعر والسياسي الفرنسي ألفونس دي لامارتين Alphonse de Lamartine سنة 1832م، وإدوارد بلوندل Édouard Blondel سنة 1838م، والدبلوماسي الفرنسي هنري غيز Henri Guys 1838-1847م، والباحث الأميركي إدوارد روبنسون Edward Robinson سنة 1860م، والرحالة الفرنسي الطبيب لويس لورته Louis Charles Lortet سنة 1882م. ومن الرحالة الروس، زار بيروت أوسيب سينكوفسكي Osip Senkovsky سنة 1820م، وبيوتر لفوف Pyotr Lvov سنة 1834م، وقسطنطين بازيلي Konstantin Basili 1839-1853م، ون. ست. ن سنة 1844م، ومسؤول القنصلية الروسية في بيروت قسطنطين بيتكوفيتش Konstantin Pitcovich 1869-1896م. ومن الرحالة العرب والمسلمين، زار عبد الغني النابلسي بيروت عام 1700م، والشيخ محمد عبد

الجواد القاياتي 1882-1886م، وعبد الرحمن بك سامي سنة 1891م، وكتابه **القول الحق في بيروت ودمشق**.

وأصبحت بيروت مادة خصبة للعديد من الأشخاص من بينهم الشاعر والراوي والصحافي والمحامي والمختار والعميد في الجيش أو في الشرطة والمخرج الإذاعي ورئيس الجمعية التراثية، ليبرز مع هؤلاء جميعًا الاتجاه الفولكلوري التراثي والاجتماعي الشعبي في تناول فترة محدّدة من تاريخ بيروت أو منطقة معيّنة من مناطق بيروت، فوضع سمير الخادم كتاب **آراء أهل مدينة بيروت الفاضلة**، سنة 1991م، ووضعت رئيسة جمعية بيروت التراث نسيمة الخطيب كتاب **بيروت التراث** سنة 1993م، وقبلهما صدر سنة 1963م كتاب في جزءين الأول **جواهر ياقوت في تاريخ بيروت** لداود خليل كنعان، والثاني **بيروت بين 1870 و1962** لإبراهيم نعوم كنعان.

ويبقى أبرز هؤلاء اثنان، الصحافي خالد اللحام، والمحامي الأخ عبد اللطيف فاخوري. فالصحافي خالد اللحام أصدر موسوعته الشعبية في خمسة مجلدات سنة 1996م بعنوان **بيروت في الذاكرة الشعبية** إضافة إلى مقالاته والمقابلات التي أجراها مع الباحثين المهتمين ببيروت. والمحامي عبد اللطيف فاخوري أصدر مع العميد السابق في الشرطة مختار عيتاني كتابًا بعنوان **بيروتنا** سنة 1995م ليتحوّل إلى مؤرخ بيروتي انكبّ على الوثائق والجرائد والمجلات التي تعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونشر عشرات المقالات غير الأكاديمية، وإن كان دقيقًا في المعلومات، في جريدة اللواء البيروتية، باحثًا عن جوانب اجتماعية وقضائية ودينية لم يسبقه أحد إليها، وهو اتجاه انفرد به. وهو أصدر الكتب أيضًا عن بيروت مثل **منزول بيروت** سنة 2002م، و**تاريخ القضاء الشرعي في بيروت 1787-1917** سنة 2006م.

وإذا كانت الجرائد والمجلات تنافست في نشر المقالات عن بيروت وأولها

مجلة **الجنان** البيروتية سنة 1871م، ثم لحقتها **ثمرات الفنون** سنة 1878م، ثم مجلة **المشرق** سنة 1899م، ومجلة **المقتطف** سنة 1903م، ومجلة **الكشاف**، ومجلة **الكلية** سنة 1927م، ومجلة **أوراق لبنانية** سنتي 1955 و1957م، ومجلة **المقاصد** منذ صدورها عام 1981م، إلا أنّ جريدة **اللواء** تحوّلت وحدها إلى منبر لهذه المقالات التي خصّصت لها صفحة أسبوعية منذ سنة 1984م حتى اليوم، لنشر المقالات عن بيروت التي كتبها عمر الطباع، والمحامي عبد اللطيف فاخوري، والدكتور وجيه فانوس، والدكتور سهيل منيمنة، والمهندس هشام جارودي، وزياد سامي عيتاني، والمحامي عمر زين.

ويُعدّ كتاب **معجم أسماء الأسر والأشخاص ولمحات من تاريخ العائلات** الذي وضعه أحمد أبو سعد سنة 1997م، وهو باحث في الأدب العربي والتراث الشعبي، أول كتاب يتطرّق إلى معظم العائلات اللبنانية، بما فيها العائلات البيروتية، ما فتح شهية المؤرخ الدكتور حسان حلاق، وهو من مواليد بيروت، رغم أنّ أصل عائلته من إقليم الخروب على غرار أحمد أبو سعد، فحاول حذو هذا الأخير ولكن مع تحويل كلمة معجم إلى **موسوعة العائلات البيروتية**، وأخذ ينشرها على فقرات متقطّعة حسب الأحرف الأبجدية، فصدر المجلد الأول سنة 2010م، أي بعد ثلاث عشرة سنة من إصدار كتاب أبو سعد، والثاني سنة 2012م، والثالث سنة 2014م، والرابع سنة 2015م، والخامس والسادس سنة 2017م، والسابع سنة 2018م. لكنه لم يعرف كيف يفصل بين عشرات العائلات اللبنانية التي اعتبرها عائلات بيروتية، ولا يمكن أبدًا أن تكون عائلات بيروتية عريقة، وأغفل ذكر أسماء مئات العائلات البيروتية، مع التكرار الغريب في المقدّمة نفسها لأكثر من أربعين صفحة في كل مجلد، والتكرار في مقدمة كل عائلة، ما يسهّل جمع مجلدات الموسوعة في مجلد واحد على غرار ما فعله أحمد أبو سعد في مجلده الذي يتضمّن 896 صفحة شرط حذف جميع العائلات غير البيروتية حفاظًا على عنوان موسوعة العائلات البيروتية.

وأصدر الإعلامي المحترف هشام طالب موسوعة **الحنين إلى بيروت** في مجلدين وملحق يضم لوحات فنية وفوتوغرافية، دون أن تشكّل موسوعته مع موسوعة الدكتور حلاق تاريخًا لبيروت، لأنهما يتعلّقان بجانب محدّد.

وكذلك تنافس المصوّرون من اللبنانيين والعثمانيين والأوروبيين أو هواة جمع صورهم عن بيروت التي لا تعود إلى أبعد من سنة 1840م، أي على غرار الكتب والمجلات التي اهتمّت بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

وكانت جامعة بيروت العربية أول من أصدر كتابًا مصورًا لبيروت عام 1977م حمل عنوان **بيروت 1875–1975**، أي في مئة عام. وبدأت محاولة جدية مع فؤاد دباس الذي جمع الصور النادرة من بيروت عن الفترة (1840–1918م)، وأصدرها في كتاب **بيروت ذاكرتنا** سنة 1986م، وكتاب **مصوّرون لبيروت 1840–1918** سنة 2001م. وحذت حذوه سوسن آغا قصاب مع عمر تدمري في كتاب **بيروت والسلطان** سنة 2002م في الصور التي تعود إلى نفس الفترة من نهاية الحكم العثماني.

وسنة 1994م جمع غابي داغر صور بيروت في الثلاثينيات من القرن العشرين في كتابه **بيروت في الثلاثينيات**.

وصدرت ثلاثة كتب تحمل اسم بيروت في الحرب الأهلية (1975–1990م)، أولها: كتاب **بيروت مدينة الحسرات** *Beirut: City of Regrets* الذي أصدره إيلي ريد Eli Reed سنة 1988م، ثم **كتاب بيروت الوسط التجاري 1991** الذي صدر سنة 1991م، وكتاب **بيروت 42 صورة** الذي أصدره غابرييل بازيليكو سنة 1994م.

ويبقى كتاب **ذاكرة بيروت** لأيمن تراوي أجمل الكتب بصوره التي التقطت لوسط بيروت سنة 1991م أي بعد انتهاء الحرب الأهلية، وتحت كل صورة صورة أخرى لنفس المشهد بعد ترميمه سنة 2002م.

أما الاتجاه العربي في كتابة تاريخ بيروت، فقد استهله المؤرخ أنيس زكريا النصولي (1904-1957م) الذي وضع كتاب **أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر**، سنة 1926م. ثم كتاب **موطني بيروت** وهو كتاب مهم في بيروت رغم أنه عبارة عن كتيب لا تتعدّى صفحاته العدد 39 صفحة لأنه أهداه إلى قرّاء الوطن العربي. وتوّج كتبه بكتابه الرائد في العروبة **عشت وشاهدت** سنة 1956م، وفيه شعار «نحو وطن عربي مستقل موحد». وأصبحت كتبه من تراث بيروت الفكري.

وهذا المؤرخ البيروتي أنيس زكريا النصولي الذي شارك أيضًا مع شقيقه محيي الدِّين في تأسيس جريدة بيروت المساء، هو ما جعل الدكتور عصام محمد شبارو يكمل المشوار العربي، في محاولة فردية تخدم تاريخ بيروت بشكل أكاديمي واسع غير مسبوق.

لذلك، فوحدها موسوعة **المطول في تاريخ بيروت** التي أصدرها المؤرخ البيروتي الدكتور عصام محمد شبارو سنة 2018م في عشرة مجلدات وسبعة آلاف وثمان وأربعين صفحة وتسع مئة صورة بالأبيض والأسود، بلورت الاتجاه العربي في كتابة تاريخ بيروت من جهة، ومن جهة ثانية، هي وحدها سطرت تاريخًا شاملًا ومفصلًا وموثقًا بأسلوب أكاديمي، لم يغفل شاردة أو واردة من الجانب السياسي أو الحضاري.

ويمكن تحويل مقدمة الموسوعة التي جاءت في أربع وأربعين صفحة في المجلد الأول، مع خاتمة الموسوعة التي جاءت في مئة وتسع وسبعين صفحة في المجلد التاسع إلى كتاب واحد مستقل غير مسبوق في تناول تاريخ بيروت، وبخاصة أن الخاتمة تختصر الفترات الذهبية السبع والحروب والثورات والنكبات التي عرفتها بيروت طوال أربعة آلاف سنة.

والمجلد العاشر، هو مجلد مستقل سواء في عدد صفحاته التي رقمت من

العدد واحد إلى العدد خمسمئة وتسعة، لكنه وثيقة رائعة ومتممة للمجلدات التسعة، واختار له عنوان المصور في تاريخ بيروت. وهو أول مجلد غير مسبوق لصور بيروت، سواء من حيث عددها الذي يبلغ التسع مائة بالأبيض والأسود، أو توزيعها حسب تاريخ كل صورة على الحقب الثماني التي مرت بها بيروت منذ بداية العصر الكنعاني سنة 2000 ق.م حتى اغتيال الرئيس الشهيد رفيق الحريري سنة 2005م. وهذا ما لم نعهده من قبل، في أي مجلد خاص بصور بيروت من المجلدات التي أصدرها كبار المصوّرين اللبنانيين والأجانب أو هواة جمع الصور، وهي تختص بفترة محدّدة من القرنين التاسع عشر والعشرين فقط.

كما لم يغفل وضع ثلاث صور صغيرة في غلاف كل مجلد من المجلدات العشرة، ملائمة لمضمون هذا المجلد. وعندما توضع المجلدات جنبًا إلى جنب تظهر صورة كبيرة بالأبيض والأسود لخليج الزيتونة وحوله مقاهي الحمراء والبحري والبحرين والحاج داوود ومقبرة السمطية وأوتيل كونتيننتال، التقطت سنة 1938م. ومنطقة الزيتونة تعني الكثير للمؤرخ البيروتي الذي طالما توجه إليها في صباه وشبابه، ليسبح في حمام البحرين بجوار مقهى الحاج داود، ويستلقي عند الشاطئ الرملي الصغير في زاوية الخليج، أو يسبح في حمام الأوندين بجوار ملهى الأوبرج، وقد جرفت شركة سوليدير جميع هذه المعالم التراثية.

المؤرخ عصام شبارو:

مواليد بيروت 2 حزيران/يونيو 1945.

إجازة تعليمية في التاريخ - كلية التربية في الجامعة اللبنانية.

ماجستير في التاريخ بتقدير جيد جدًا عام 1980 - كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية.

دكتوراه اختصاص في التاريخ بتقدير جيد جدًا عام 1983 - جامعة القديس يوسف.

دكتوراه فئة أولى (دولة) في التاريخ بتقدير جيد جدًا عام 1985 - جامعة القديس يوسف.

مدير ثانوية حوض الولاية الرسمية للبنين (1980-1988).

أستاذ متفرغ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الفرع الأول - الجامعة اللبنانية (1988-2009).

مدير كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الفرع الأول (2002-2007).

تابع دورة تدريبية في إدارة الثانويات في باريس وستراسبورغ بفرنسا عام 1988.

أول رئيس لجامعة آل شبارو (1999-2001).

متزوج من الدكتورة أمل كوسا.

بلغت أعماله 76 مؤلفًا، منها 26 كتابًا، آخرها **المطول في تاريخ بيروت** (2000 ق.م-2005م)، فضلًا عن خمسين بحثًا.

أعمال المؤلف

أولاً: الكتب

1 - القضاء والقضاة في الإسلام، العصر العباسي (394 صفحة). داار النهضة العربية، بيروت، 1983.

2 - **تاريخ بيروت منذ أقدم العصور حتى القرن العشرين** (243 صفحة)، دار مصباح الفكر، بيروت، 1981.

3 - **قاضي القضاة في الإسلام** (369 صفحة)، دار مصباح الفكر، بيروت، 1988.

4 - **المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني (1798–1807)** (175 صفحة)، دار التضامن، بيروت، 1991.

5 - **الدولة العربية الإسلامية الأولى (1–41هـ/ 623–661م)** (360 صفحة)، دار الأمان، بيروت، 1992.

6 - **السلاطين في المشرق العربي - السلاجقة والأيوبيون (447–648هـ/ 1055–1250م)** (320 صفحة)، دار النهضة العربية، بيروت، 1994.

7 - **السلاطين في المشرق العربي - المماليك (648–923هـ/ 1250–1517م)** (264 صفحة)، دار النهضة العربية، بيروت، 1995.

8 - **الشهيد عبد الكريم الخليل «الزعيم السري للحركة العربية» (1908–1915)** (232 صفحة)، رابطة آل الخليل والمنتدى القومي العربي، بيروت، 1996.

9 - **بيروت البُعد الثقافي لإعمار وسط المدينة** - مع آخرين (120 صفحة)، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (الأونسكو)، بيروت، 1996.

10 - **مبنى حوض الولاية «تاريخ وذكرى» (1888–1997)** (120 صفحة)، دار مصباح الفكر، بيروت، 1997.

11 - **القدس وتحدّيات التهويد** - مع آخرين (160 صفحة)، الهيئة الوطنية لنصرة القدس، المركز الوطني للدراسات، بيروت، 1998.

12 - **تاريخ المشرق العربي منذ دخول السلاجقة بغداد سنة 1055م حتى دخول العثمانيين القاهرة سنة 1517م** (534 ضفحة)، دار الفكر العربي، بيروت، 1999.

13 - **آل شبارو وعائلات بيروت** (80 صفحة)، الدار العربية للعلوم، مطبعة المتوسط، بيروت، 1999.

14 - **عين المريسة، صفحة مشرقة من تاريخ بيروت ودور وطني قومي لا يموت** (816 صفحة)، دار مصباح الفكر، بيروت، 2000.

15 - **جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت (1878–2000م)**، (500 صفحة)، دار مصباح الفكر، بيروت، 2000.

16 - **الأندلس من الفتح العربي المرصود إلى الفردوس المفقود (710–1492م)**، (391 صفحة)، دار النهضة العربية، بيروت، 2002.

17 - **الدكتورة زاهية قدورة (1920-2002) في سطور** (24 صفحة)، دار النهضة العربية، بيروت، 2002.

18 - **الصراع بين العرب وتسلط غير العرب على الدولة العباسية (656-1258م)**، دار مصباح الفكر، بيروت، 2009.

19 - **الرئيس عمر الداعوق باني العصر الذهبي الأول لجمعية المقاصد** (184 صفحة)، دار النهضة العربية، بيروت، 2016.

20 - **الرئيس صائب سلام باني العصر الذهبي الثاني لجمعية المقاصد** (288 صقحة)، دار النهضة العربية، بيروت، 2016.

21 - **اتحاد جمعيات العائلات البيروتية (1998-2017)**، (343 صفحة)، دار مصباح الفكر، بيروت، 2017.

22 - **المطول في تاريخ بيروت (2000 ق.م - 2005م)**، (7050 صفحة)، وعشرة مجلّدات، دار النهضة العربية ودار مصباح الفكر، بيروت، 2018.

23 - **مئوية جامعة آل شبارو (1921- 2021)**، إصدار جامعة آل شبارو، بيروت، 2021.

ثانيًا: التحقيق

1 - **ثورة العرب ضد الأتراك مقدماتها - أسبابها - نتائجها**، بقلم أحد أعضاء الجمعيات العربية السرية (361 صفحة)، دار مصباح الفكر، بيروت، 1987.

2 - **الأخبار السنية في الحروب الصليبية**، سيد علي حريري، (328 صفحة)، دار الكتاب الحديث ودار التضامن، بيروت، 1988.

3 - **المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار**، عبد الرحيم الجويري، (174 صفحة)، دار التضامن، بيروت، 1992.

4 - **تفضيل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب**، ابن المرزبان، (148 صفحة)، دار التضامن، بيروت، 1993.

ما علاقة علوم الاجتماع باستنباط الأحكام الشرعية؟

مراجعة نقدية لكتاب «علوم الشرع والعلوم الاجتماعية»(*)

هشام عليوان(**)

مقدمة

ترافق ظهور الكتاب مطلع عام 2021، مع حملة تعريفية لفكرته الأساسية، عبر مناقشات فكرية، حضوريًا وافتراضيًا (عن بُعد)، مع المؤلّف، ومن خلال حوارات صحافية، ومقالات - مراجعات، في وسائل إعلامية مختلفة. لقد بُذل جهد وافٍ لجعل الأطروحة الصعبة للكتاب، في أوسع مجال تداولي ممكن، والغرض ليس أكاديميًا ضيقًا، بل التأثير في الواقع الإسلامي الراهن، كما يتراءى جلّيًا من ثنايا الكتاب ومطوياته.

وكان ثلّة من أساتذة كلية الدعوة الجامعية، من أوائل المناقشين لمؤلّف الكتاب، في جلسة دامت أكثر من ثلاث ساعات، جرت وقائعها في 3 نيسان/

(*) الكتاب: **علوم الشرع والعلوم الاجتماعية: نحو تجاوز القطيعة - أليس الصبح بقريب.** المؤلف: الدكتور ساري حنفي. الناشر: مركز نهوض للدراسات والنشر. سنة النشر: 2021. عدد الصفحات: 800.

(**) hisham.alaywan1@gmail.com

أبريل عام 2021، في قاعة معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية في حرم الجامعة الأميركية، وعبر تطبيق الزوم، وشارك فيها عميد كلية الدعوة الجامعية للدراسات الإسلامية في بيروت آنذاك، الدكتور باسم عيتاني، رفقة أساتذة آخرين من الكلية، هم الدكتور أمير سوبرة، والدكتور شعبان شعار، والدكتور طارق رشيد، والدكتور فاضل الكثيري، والدكتور محمد ماضي، والأستاذ سعد اسكندراني، وكاتب هذه المراجعة. وقضت الخطة بتقاسم فصول الكتاب ومباحثه بيننا، من أجل التمكّن من الإلمام بهذا الكتاب الكبير، الثريّ بالبيانات، والإشكالي بالنظريات، على أن يطّلع الجميع على المقدّمة والخاتمة، لأنهما تنطويان على الطرح الجوهري، وهو الموضع الجدير بالنقاش المعمّق.

وعلى الرغم من تلك المناقشة المطوّلة في الجامعة الأميركية، وما سبقها ولحقها، من مطالعات ومعالجات متعدّدة، إلا أنّ مراجعة نقدية أكثر تفحّصًا لطروحات المؤلّف، وأكثر تدقيقًا بالمعاني والأبعاد، وأعمق حَفْرًا في المنطلقات النظرية والفكرية التي نزح منها الدكتور حنفي، هي ممّا قد يُفضي إلى إدراك أفضل وأشمل، للكتاب وأغراضه، واستدراكًا أوفى لمواضع القوة والوهن فيه.

يتكوّن هذا الكتاب البحثي المرجعي، من خمسة أبواب، وأربعة عشر فصلًا. ويجمع بين دفّتيه الأبحاث الميدانية ذات العلاقة بمناهج تدريس العلوم الشرعية في بعض الكلّيات العربية والإسلامية ومدى تبنّيها للعلوم الاجتماعية منهجًا وتدريسًا، ويضمّ كذلك المقاربات النظرية التي يراها المؤلّف مفيدة لتحقيق غرض الكتاب، وهو تجسير الهوة ين علوم الشرع وعلوم الاجتماع.

أما مؤلّف الكتاب، فهو البروفسور ساري حنفي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت، ومدير مركز الدراسات العربية والشرق أوسطية ورئيس برنامج الدراسات الإسلامية فيها. وهو أيضًا رئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع **إضافات**، ورئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع منذ 2018. وقبلها

كان نائب رئيس، وعضو مجلس أمناء المجلس العربي للعلوم الاجتماعية (2012 – 2016). وهو مؤسس ومدير البوابة الإلكترونية حول الأثر الاجتماعي للبحث العلمي حول/من العالم العربي (أثر). متخصّص في السوسيولوجيا السياسية، سوسيولوجيا المعرفة، سوسيولوجيا الدِّين، وسوسيولوجيا الهجرة واللاجئين والعدالة الانتقالية. لديه عدد كبير من المقالات وأحد عشر كتابًا مؤلفًا أو محرّرًا، ما جعله يفوز بجائزة عبد الحميد شومان عام 2014 عن دور التكنولوجيا في التغيّر الاجتماعي، وجائزة الكويت لعام 2015 في مجال العلوم الاجتماعية، وكذلك درجة الدكتوراه الفخرية من الجامعة الرائدة في بيرو (أميركا اللاتينية)، Universidad Nacional Mayor de San Marcos (أنشئت في 1551). وانتُخب زميلًا في الأكاديمية البريطانية مدى الحياة تقديرًا لمساهمته في العلوم الإنسانية والاجتماعية[1].

ينطلق الكتاب من الواقع التعليمي لعيّنة من الكليات الشرعية، مفنّدًا المناهج المعتمدة لديها، والأساليب التربوية السائدة فيها، رابطًا بين نُقود الأقدمين والمُحدثين لتلك المناهج والأساليب، منتقلًا من مجال تربوي خاصّ إلى طرح نظري مختلف، هو جوهر الكتاب، ولُبّه، وكُنهه، أي «الوصل» بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، والهدف هو تجاوز القطيعة بينها، ومستوحيًا من كتاب سابق للشيخ التونسي محمد الطاهر بن عاشور (ت 1973)، عنوان: «**أليس الصبح بقريب**»، كعنوان رديف لكتابه، بهدف استعماله في غَرَض آخر، هو الأمل والرجاء في استدخال العلوم الاجتماعية في صلب العلوم الإسلامية، لتكون هي الأساس في فهم الواقع المستجدّ والمتسارع في تغيّره، بنظرياته، ونماذجه الحاكمة، وإحصاءاته المتنوّعة، فتكون عونًا في قراءة الأحكام الشرعية وفق رؤية معاصرة،

(1) https://sites.aub.edu.lb/sarihanafi/

وتنزيلها على الواقع إياه بطريقة مختلفة، وفق منهجية مقاصد الشريعة والمقاربة الأخلاقية.

فهدف الكتاب، ليس المُضيّ وحسب في جهود إصلاح التعليم الشرعي وترقيته، وإخراجه من ربقة الاستنقاع في المياه الراكدة منذ قرون، بل إحداث خرق إبستمولوجي، في ذهنية الاجتهاد الفقهي، بما يصبّ في اتجاهات راهنة، لم تفتأ تنادي بتأويل النصّ الدِّيني، كي يتناسب مع تطوّرات الواقع المجتمعي المعيش.

تعتمد المراجعة، على المنهج الوصفي بما يتضمّنه من تحليل ومقارنة، وعلى المنهج التاريخي لرصد تطوّر الأفكار وتأثير السابق في اللاحق عبر المراحل المتعاقبة.

وتنقسم المراجعة إلى ثلاثة أقسام هي:

1. في شكل الكتاب وتقسيماته،
2. في مضمون الكتاب وأطروحاته،
3. مناقشة الطرح النظري.

أولاً، في شكل الكتاب وتقسيماته:

المقدّمة. تتوزّع مقدّمة المؤلف (17-33) على ثلاث مباحث: قصة الكتاب، الهواجس والأسئلة البحثية، وبين دفّتي الكتاب. يحكي المبحث الأول (17-27)، سيرة الكاتب في دمشق وبيئتها الثريّة فكريًا في سبعينيات القرن الماضي، ومعايشته تيارات شتى، إسلامية ويسارية، بما قد يشير إلى الدافع والحافز وراء تأليف الكتاب، وهو محاولة الوصل بين التناقضات الفكرية لتيارات دينية وسياسية مختلفة. فإذا كانت القطيعة بين المثقف الإسلامي والمثقف اليساري، هي ذات

دلالات سوسيولوجية، فكذلك هي - بارتباط منطقي ما - القطيعة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية. لكن هل تنجح محاولة الوصل بين العلوم الدِّينية والدنيوية بما يؤدّي تلقائيًا إلى التلاقي الفكري بين التيارات الإسلامية والعلمانية؟ إنّ الوصل بين علوم الشرع وعلوم الاجتماع ممكن وفق قواعد منهجية معيّنة ذات علاقة عضوية باختلاف المواضيع والمجالات والمنطلقات. لكن هذا الوصل المنهجي بين العلوم، لن يوصل بالضرورة إلى التلاقي المنشود ضمنيًا بين التيارات. فهل لهذه السردية غرض ضمني آخر، وهو الإلماح بتوصّل المؤلف مع الثقافة الإسلامية وتياراتها الرئيسية، بما يؤهّله للكلام عن مناهج التدريس في الكلّيات الشرعية؟

في المبحث الثاني (27-29)، يلِج الكاتب في صلب التساؤلات البحثية. فمنطلق الكتاب، أنه لا يمكن اختزال الدِّين في الفقه. والفقه يلزمه فهم للأخلاق. وتنزيل الفقه على الواقع يحتاج إلى أدوات علمية، هي تتطوّر في العلوم الإنسانية عامة، وفي العلوم الاجتماعية خاصة. ويحاول الكتاب الإجابة عن جملة من الأسئلة، أبرزها: ما هدف التعليم الدِّيني؟ وما الفرق بين التعليم الدِّيني والتربية الدِّينية؟ ما طبيعة العلاقة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية؟ وكيف نُدخل العلوم الاجتماعية إلى كلّيات الشريعة؟ ما هي برامج التكوين والنظام البيداغوجي المعتمد في كليات الشريعة؟ ما هي أهم التوجّهات الفكرية الأكثر حضورًا في الفضاء الجامعي؟ ما هي سمات الإنتاج العلمي؟ وما هي المقترحات على المتشرّعين لتطوير أدواتهم؟

أما المبحث الثالث (29-33)، فيهتمّ بوصف العمل وتمويله. فالكتاب هو ثمرة جهود خمس سنوات من الأبحاث الميدانية بين عامي 2015 و2020، بتمويل من مركز نهوض للدراسات والبحوث (الكويت)، ثم من مؤسسة كارينجي Carnegie (الولايات المتحدة). دُرست مناهج كلّيات الشريعة في لبنان وسوريا والأردن والكويت والمغرب والجزائر وقطر، إضافة إلى الجامعة العالمية في ماليزيا. وأجرى

المؤلف بمساعدة فريق عمل، 263 مقابلة مع أساتذة وطلاب في كليات الشريعة أو في كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ناهيك عن التواصل مع الأفراد ذوي العلاقة بموضوع البحث، أثناء المؤتمرات والندوات العلمية، مع الاطّلاع على الأبحاث المحكّمة، والكتابات الصحافية، والمشاركات في وسائل التواصل الاجتماعي.

الباب الأول. يتألف هذا الباب «الإشكاليات النظرية والسياق» (35-223) من ثلاثة فصول. الفصل الأول عن «التعليم الشرعي: التاريخ، والاتجاهات، والأزمة، والمقاربات» (37-86). وفيه أربعة مباحث.

عنوان المبحث الأول: «من الجوامع إلى الجامعات» (37-49)، وفيه تناول تاريخي لجامعات الزيتونة، والقرويين، والأزهر، وأدوارها، ومناهجها، والمراحل التي مرّت بها، لا سيما تأثيرات السلطة فيها. وعمومًا، ثمّة إقرار بواقع ملموس وذي مغزى مهمّ بالنسبة للطرح، وهو أنّه على الرغم من تطوّر التعليم الشرعي في العصور الحديثة، في المكان، والشكل، والمنهج، والأسلوب، وهو ما انتقل بطلبة العلم من حلقات المساجد وغيرها إلى قاعات الجامعات، ومن تلقّي العلوم على أيدي العلماء المُجازين من شيوخهم، ومن قراءة الكتب بحواشيها وشروحها وتعليقاتها، للحصول على إجازة واصلة إلى مؤلف الكتاب، إلى التدرّج في سنوات الدراسة، في فصول محدّدة، وبإشراف حاملي الشهادات الأكاديمية، حيث تُدرس غالبًا الكتب المؤلّفة بأسلوب ومنهج حديثين، من أجل الحصول على الشهادة الجامعية، وصولًا إلى تقديم الرسائل والأطاريح، المؤهّلة لحمل لقب مختلف، دكتور بدل عالم أو شيخ. إلا أنّ هذه الجامعات لم تستطع تخطّي دور الطريقة القديمة في تلقّي العلوم الشرعية. بل إنّ الالتحاق بالجامعات الحديثة في مناهجها وأساليبها بالنسبة لكثير من طلّابها، هو فقط للحصول على الشهادة التي تفتح أبواب الوظائف والمناصب أمام المتخرّجين. فيما نيل الإجازات من العلماء

التقليديين المعروفين، هو بُغية المُجدّين حتى أيامنا. ويمكن القول إنّ مركز الثقل في التعليم الشرعي ما زال خارج الجامعات.

في المبحث الثاني: «ثلاثة اتجاهات كبرى: التقليدي، والسلفي، والمقاصدي» (37-49)، يبدو المؤلف متساهلًا في تصنيفاته، أو أنه يقصد معاني أخرى من مصطلحات معروفة. فالاتجاه التقليدي في تدريس العلوم الإسلامية وتلقّيها، يمتزج طبيعيًا مع الاتجاه المقاصدي من ضمن مباحث أصول الفقه في الأقل، إلا أنّ جامعات المشرق ومعاهده، أقلّ عناية بتدريس مقاصد الشريعة على نحوٍ منفرد ومركّز من نظيراتها في المغرب، لأن علم المقاصد نضج في المغرب، مع أنّ بداياته كانت في المشرق، كما هو سائر العلوم. أما الاتجاه السلفي، فمتعدّد الاتجاهات، لكنه في الغالب تقليدي في الفقه الحنبلي وامتداداته التيمية (نسبة إلى ابن تيمية). أما تشدّده الحرفي، فيظهر أكثر في المسائل العَقَدية منه في الفروع الفقهية، وفي المجال السلوكي العملي، أكثر منه في النظري. وعلى هذا، فإن الاتجاهات الثلاث الكبرى كما حدّدها المؤلف، ليست هي كذلك منفصلة بعضها عن بعض بشكل صارم، وإنما هو تصنيف احتمالي أو أكاديمي بحت لضرورات البحث. ويراهن المؤلف خاصة على الاتجاه الثالث، مع إدراكه أنّ الفقه المقاصدي كما يبتغيه ليس موجودًا بعد. حتى يمكن القول إنّ هناك اتجاهين رئيسيين هما: الاتجاه التقليدي- المقاصدي، والاتجاه السلفي-الإصلاحي، مع حضور تفرعّات في كلّ اتجاه على حدة. ولو أنه اطّلع على **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية**، بمجلّداته الستة، والذي لا يفهرس الدراسات والكتب وأعلام المقاصد وحسب، بل يختصر أهم مضامينها، وهي تنتمي إلى كافة المذاهب الإسلامية، لأدرك تمامًا أنّ الاتجاه المقاصدي أصيل في الاجتهاد الفقهي تاريخيًا، وأنّ العصور الإسلامية المتأخرة شهدت فقط استقلال هذا العلم في مصنّفات محدّدة، لا أنّ الفكر المقاصدي ظهر متأخرًا (محمد كمال الدِّين

إمام، 2007).

المبحث الثالث: «الأزمة ومقاربات الخروج منها» (65-77)، ويختصر فيه المؤلّف أزمة التعليم الدِّيني، وفشل محاولات إصلاح هذا التعليم من خارج المجال الإسلامي، مع تأكيد المؤلف على ضرورة الإصلاح ونجاعته من داخل المجال لا خارجه. وهي فكرة صحيحة، لكن السؤال الذي هو مطرح النقاش: كيف يكون الإصلاح؟ هنا يطرح المؤلّف المقولة الأساسية التالية: «لا يمكن فهم الدِّين على أنه عبادات، بل هو يمثّل ثقافات تندرج فيها كلّ أبعاد التجربة الإنسانية» (69)، وهو أمر صحيح نسبيًا، إذ يأخذ الدِّين من الأعراف والتقاليد ما يتلاءم مع محدّداته وقواعده ومقاصده، ويَذَر منها ما لا يتوافق معها. فالاجتهاد لدى المذاهب المختلفة عمومًا، ينبني على ثلاثة عناصر: النصّ، والواقع، وكيفية تنزيل النصّ على الواقع أو استنطاق الواقع لدى قراءة النصّ، بمقابل استنطاق معاني النصّ الذي يجري تنزيله على الواقع. ويضيف: يمكن أن يعني تعليم الدِّين، تعليم العلوم التي تساعدنا على فهم الدِّين والشرع؛ «ولذلك نفضّل في هذا الكتاب تسميتها بعلوم الشرع لا العلوم الشرعية؛ لأن كلّ العلوم يمكن أن تكون شرعية» (70). وبهذه المعادلة التي ابتكرها مبكرًا، لا يشير فحسب إلى الوصل بين علوم الشرع وعلوم الاجتماع، بل إلى ما هو أبعد من مجرّد الوصل الذي حاوله ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) من قبل في مجال معيّن، هو الوصل بين فقه الأحكام السلطانية وعلمه الجديد، علم العمران، وهو ما سنلمحه في القسم الثاني من هذه المراجعة.

أما المبحث الرابع: «الربط مع العلوم الاجتماعية: الانسجام والتكامل المعرفي» (77-86)، فيطرح فيه المؤلف سؤالًا محوريًا هو: هل يمكن دراسة الإسلام اجتماعيًا؟ وفيه إشكالية العلاقة ين النصّ المتعالي (القرآن والحديث) والواقع أو ضرورات الحياة العادية وظروفها. وهنا يورد ثلاث مدارس في هذا

الموضوع؛ تنفي المدرسة الأولى كلّيًا ضرورة أيّ تعامل مع العلوم الاجتماعية، فالعلم الشرعي يحتوي على ما يلزم لفهم الواقع. وتريد المدرسة الثانية التعامل مع العلوم الاجتماعية بعد أسلمتها، لأنها غربية الهوى ولا تناسب مجتمعاتنا الإسلامية. أما المدرسة الثالثة، فتريد التفاعل مع العلوم الاجتماعية من منهج التكامل المعرفي، فلا مشكلة في دراسة مواد اجتماعية في كلية الشريعة؛ مثل مدخل إلى علم الاجتماع، وعلم اجتماع الدِّين، وما إلى ذلك. وهناك طرائق وشروط لأنصار هذه المدرسة. لكن المؤلّف بدوره، ينتقد هذه المدارس الثلاث، ويدعو إلى مقاربة جديدة (أخلاقية) لكيفية تكامل المعارف في فهم الظواهر الاجتماعية أو ما يدعوه بـ «تَبْيئة المعارف».

في الفصل الثاني: «الحقل الدِّيني العربي» (87-186)، يدرس الدكتور حنفي الحقل الدِّيني العام كتمهيد لدراسة التعليم الشرعي. وتبرز أهمية مباحث هذا الفصل، لا سيما المبحث الأول: «التديّن وعلاقته بالاجتماعي والسياسي» (89-107) بمعنى تصنيفاته لأنماط التديّن، بين المؤسسي التراثي، والإحيائي، وما بعد الإسلامي، والشعبي، وهي تصنيفات اختبارية، إلا أنها لا تلحظ التداخل والتماوج فيما بينها. ثم حديثه عن أنواع العلمانية بين صلبة، ورخوة، وصورية، وجزئية، مع إيراد الأمثلة من الواقع. ومحاولته بعد ذلك، في مبحث «الفتاوى: المدارس الثلاث» (108- 127) تنميط مدارس ثلاث للفتوى، المدرسة النصية بحسب تسميته لها، وهي التي تؤطّر الإسلام بين دار إسلام ودار كفر، والمدرسة الواقعية الحذرة سياسيًا، وهي الحريصة على تهيئة ظروف جيدة للمهاجرين المسلمين في الدول غير الإسلامية، والمدرسة الإنسانية بحسب وصفه لفتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، والمجلس الفقهي لأميركا الشمالية، وكثير من فتاوى الأزهر في هذا المجال. وهي تراعي أثر الظروف الاجتماعية والسياسية في المفتي ومن يُفتي لهم، مع التركيز على فتاوى المهجر، مما هو مندرج في فقه الضرورة أو فقه الواقع في أحيان كثيرة، لمعالجة قضايا شائكة للمهاجرين

المسلمين في بلدان غير إسلامية، لا سيما فتاوى المجلس الأوروبي. ويقرّ المؤلف بوجود بعض التداخل بين مدارس الفتوى، ما يدلّ على أنها تقسيمات غير دقيقة أو صارمة. فيلاحظ أنّ تقسيم المعمورة بين دار إسلام ودار كفر، هو موضوع متقدّم في المدرسة الإنسانية. وجرى إنضاج بعض الأفكار في المدرسة التقليدية والواقعية من خلال نقاشات وهبة الزحيلي (ت 2015) منذ سبعينيات القرن الماضي. وكثير من فتاوى المجلس الأوروبي تعتمد على اجتهادات علماء تقليديين مثل مصطفى الزرقا (ت 1999) الذي انفرد منذ عقود بآراء خالف بها معاصرين له، كإباحته التأمين وغير ذلك. وفي كلّ الأحوال، لا يبدو ظاهرًا مدى تعالق التعليم الشرعي مع هذا الحقل الدِّيني، إلا أنه من النوع الممهِّد نفسيًا ومنهجيًا الذي يتبعه المؤلف في الكتاب، للإيحاء بالغايات التي يتوخّاها من ربط علوم الشرع بعلوم الاجتماع. فليست هي قضية بيداغوجية بحت، بهدف تكوين طالب الكليات الدعوية والشرعية عامة، بل تركيز الضوء على أنماط جديدة من فقه الواقع التي تصدر عادة بضغط من معطيات الواقع نفسه، للمواءمة بين حياة المهاجرين المسلمين في بلدان غريبة عن معتقداتهم وسلوكاتهم المتوارثة أو الناتجة عن إيمان طوعي، وكأنها طلائع الفقه التجديدي المقاصدي المبتغى في كلّ مكان.

ثم يتناول في المبحث الثالث: «التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة» (127–146)، المؤسسات الجديدة التي تسهم برأيه في التجديد الإسلامي من الداخل في حقبة ما بعد الانتفاضات العربية، مع فحص الاستراتيجيات السياسية والفكرية المستخدمة، وما إن كانت تفاعلت جدّيًا مع العلوم الاجتماعية والإنسانية. فبعد إيراد تجربة أسلمة المعرفة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام (1986–1996)، مع إسهامات فردية متميّزة لرضوان السيد (لبنان) وأبو يعرب المرزوقي (تونس) وعبد الوهاب المسيري (ت 2008) (مصر) وطه عبد الرحمن (المغرب) وعلي شريعتي (ت 1977) (إيران)، يركّز على تجربة شبابية تجديدية، أغلب قياداتها من اتجاهات فكرية يسميها

المؤلف ما بعد الإخوانية، وما بعد السلفية، وما بعد الصحوية (السعودية). وتنتشر هذه الاتجاهات أساسًا في الخليج، ولها امتدادات لا سيما في مصر والمغرب. وظهرت مبادرات على شكل دور نشر ومراكز بحثية، مثل الشبكة العربية للأبحاث والنشر (تأسست مطلع عام 2008)، ومركز نماء للبحوث والدراسات (تأسس عام 2009)، وهو مركز بحثي يهتم بربط الفقه بالواقع بدرجات متفاوتة، ومركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق (تأسس عام 2012)، ومنتدى العلاقات العربية والدولية (تأسس عام 2011) (قطر) ومركز نهوض للدراسات والبحوث التابع لوقف نهوض لدراسات التنمية المؤسس عام 1996 (الكويت). وقيام بعض دول الخليج بإنشاء مؤسسات لتأطير ما دعاه بالتجديد الإسلامي؛ كمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث التي تأسست عام 2013 (المغرب)، ودار مدارات للأبحاث والنشر (مصر)، ومعهد المقاصد الذي يرأسه جاسر عودة، مع أنه ينبغي التحفّظ على تكرار كلمة التجديد من جانب المؤلف من دون تحديد المقصود الدقيق منها، وذلك بالنظر إلى المعنى الاصطلاحي الدِّيني القديم لكلمة التجديد، الذي هو إحياء قواعد الدِّين، وسنة السلف الصالح، بخلاف ما تعنيه الأدبيات الحديثة من التجديد (إعادة البناء على قواعد جديدة). المؤلّف تناول أيضًا تجربة الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين (تأسس عام 2004)، بوصفه نموذجًا للمؤسسات التجديدية المهمّة.

ويهدف المبحث الرابع: «خطب الجمعة: بين نمطي القدسية والتقليدية» (146-186) إلى دراسة الخطباء في حالة لبنان؛ مواصفاتهم، وخطبهم، مع التركيز على الفاعل ومعرفته، لسبر العلاقة والتفاعل بين المعرفة الدِّينية والعلوم الاجتماعية. وعلى الرغم من بعض الخصوصيات اللبنانية، ثمة تشابه بين وضع الخطابة في لبنان ووضعها في العالم العربي. تضمّنت الدراسة 42 مقابلة وتحليل محتوى 210 خطب بين عامي 2012 و2015، وشملت 35 خطيبًا سنيًا و7 خطباء

شيعة. أما الأسئلة المطروحة فهي: ما هي الملامح العامة للخطباء ومؤهلاتهم الأكاديمية؟ ما هي الموضوعات المطروحة في خطب الجمعة؟ ومدى استخدام خطباء الجمعة أدوات العلوم الاجتماعية؟ ما هي الحجج التي يستعملونها لإقناع المصلّين؟

وبحسب ما أكّدت عليه الدراسة، فإن الخطباء يتناولون الحوادث الاجتماعية جيدًا، لكن هذا لا يعني أنهم يتجاوبون مع العلوم الاجتماعية. وسجّل التخصّص الاجتماعي لدى الخطباء في العيّنة أدنى مستوى عند المقارنة بالقراءات المتخصّصة المفضّلة لديهم، ومصادر الاقتباسات المستقاة من العلوم الاجتماعية. لكن هذه النتائج غير مستغربة، فخطباء الجمعة، حتى لو درسوا مقرّرات علم الاجتماع في الكلّيات الشرعية، فلن يلجأوا على الأرجح إلى أدوات علم الاجتماع لإقناع المصلّين؛ أولًا، بالنظر إلى المستويات المعرفية غير الملائمة لدى عامّة الناس، وثانيًا، لأن خطبة الجمعة مناسبة تعبّدية في المقام الأول، وليست مكانًا لإلقاء محاضرة علمية، بل هي تذكير ووعظ، ولولا ذلك لما استمع المصلّون إلى الخطبة.

الفصل الثالث: «أسلمة المعرفة وتأصيلها: ضرورة أم سياسات هوية؟» (187–224)، فيه أربعة مباحث هي: «ماهية العلوم الاجتماعية» (188–189)، و«تطوّر مشاريع الربط بين الإسلام والمعرفة» (189–195)، و«أنماط محاولات أسلمة المعرفة وتأصيلها» (195–205)، و«الإشكاليات» (205–215)، و«الاستنتاجات» (216–223).

في المبحث الأول، يقول المؤلف إنّ الحديث كثر منذ عدة عقود عن العلوم الاجتماعية الإسلامية، بما يهدف إلى توطين هذه العلوم التي وُصفت بأنها غربية الهوى. وازدهر إصدار كتب ومقالات وأطاريح في هذا المنحى منذ بداية التسعينيات. إلا أنه لا يمكن القول – بحسب المؤلف – إنّ هناك علم اجتماع إسلاميًا إلا في المعنى الضيّق للكلمة. ربما تكون فلسفة اجتماعية إسلامية، لكن لا

علاقة لها بعناصر علم الاجتماع، ذات العلاقة بالأدوات المنهجية، والبيانات البنيوية والإدراكية والانطباعية، وتقديم الحلول.

وفي المبحث الثاني، يتناول المؤلف فكرة أسلمة العلوم الاجتماعية من ضمن مشروع أسلمة المعرفة، فيقول إنّ البحث في العلوم الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية، أتى من مفكّرين في العلوم الاجتماعية، وأغلبهم غير عرب. وناقش حنفي تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، والذي أُسّس عام 1981، وقد تبنّى مشروع أسلمة المعرفة، عقب تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة وكندا عام 1971. تأثر مفكّرون آخرون بتجربة المعهد، وبالمقابل، ظهر اتجاهان آخران. الأول رَفَض العلوم الاجتماعية قاطبة، والاتجاه الآخر يريد الاكتفاء بالتأصيل الإسلامي بدلًا من أسلمة المعرفة. وأخذ المؤلف على بعض الباحثين المبالغة في استخدام ابن خلدون، وكأن فكره سوسيولوجيا في كلّ زمان ومكان.

وبشأن التنظير في مسألة الاحتياج إلى علم اجتماع إسلامي أو علم نفس إسلامي أو علم سياسة إسلامي، رأى حنفي أنّه لا يعدو أن يكون فلسفة اجتماعية أو نفسية أو سياسية إسلامية. هناك محاولات جدّية لكنها نادرة، وتتطلّب دراسة كلّ عناصر العلم الاجتماعي وتوطينه أو تبيئته محلّيًا. لكنّ عملية التوطين تكون جدّية بحسب المؤلف إذا توافرت فيها أربعة عناصر. أولًا، الاعتراف بأن جزءًا كبيرًا من العلم الاجتماعي يتطوّر بفضل التراكم المعرفي العالمي. ثانيًا، لا بدّ من اعتبار الثقافة المحلّية في فهم الفاعلين الاجتماعيين لأيّ ظاهرة اجتماعية. ثالثًا، لا تكتمل الدورة الكاملة للمعرفة إلا بتفاعلها مع الجمهور المعنيّ بها. رابعًا، ينبغي التواصل بين العلم الاجتماعي أو جزء منه، مع الفلسفة الأخلاقية وعلوم الشرع (أصول الفقه والفقه) من أجل تكامل الوصف الوضعي مع الحلول المعيارية، وإيجاد فقه الواقع أو فقه المقاصد، وهما منهاجان مفتاحيان لكلّ المدارس

التجديدية الإسلامية في واقعنا المعاصر. ويخلص إلى القول إنّ المحاولات الجدّية قليلة، لكنّ المحاولات التنظيرية الترقيعية كثيرة.

أما مبحث الإشكاليات، فقد أورد المؤلف فيه، ست إشكاليات لم تنتج من بعض المفاهيم السائدة في المشاريع التجديدية، ولكنها ناتجة من غياب التطبيق الجيد. وبعض هذه الإشكاليات مربوطة بتحليل مضمون الخطاب. وبعضها الآخر مشروط بظروف إنتاجه الاجتماعية والاقتصادية. وهي:

أولًا، الاختزالية، إذ يردّ بعض أصحاب مشاريع أسلمة المعرفة على المركزية الأوروبية باستخدام المركزية الإسلامية. وغالبًا ما يلجأ هؤلاء لتبرير ضرورة وجود علم اجتماع إسلامي. وللاختزالية أشكال مختلفة، منها الاختزالية المقارنة (comparative reductionis)، بحسب تعبير الأنثربولوجي جبريال مارانشي Gabriele Marranci، وذلك حين ترى أنّ الفكر الإسلامي هو نتيجة القرآن، ولا تأثير للجغرافيا ولا للتاريخ ولا للمجتمع. ثانيًا، الفصل التعسّفي بين المعياري والوضعي، بحيث يستسهل كثير من المنادين بأسلمة المعرفة أو التأصيل الإسلامي لها بالاكتفاء بتقديم وصفات أخلاقية، كيف ينبغي مثلًا أن تكون الأسرة المسلمة، دون أن يُعملوا الجانب الوضعي، وهو الأبحاث الميدانية القادرة على تقديم فهم ما هي طبيعة الأسرة في القرن الحادي والعشرين في بلد ما. ويذهب المؤلّف إلى القول إنّ المعياري وحده ليس له معنى من دون تجشّم عناء البحث الوضعي. ثالثًا، الثابت والمتحوّل، فهناك من يرى الفكر والفقه الإسلاميين ثابتين بمعياريتهما وقيمهما الأخلاقية، ويجب تطويع العلوم الوضعية لهما. ويعتبر المؤلف أنه إذا آمنّا بمنهج مقاصد الشريعة، فمعنى ذلك أنّ الأحكام الظاهرية ما عدا الكليّات والأصول قد تتغيّر بتغيّر الواقع. رابعًا، فقه الشريعة مقابل فقه تطبيق الشريعة، ويستند المؤلف هنا إلى كتاب عبد الله المالكي **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**، أي أن يكون ثمّة سيادة للأمة عن طريق الاعتراف الشعبي بها، أي قبول ديموقراطي

بالحاكم، وهي التي تقوم بنقل مبدأ إلزامية الشريعة من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، أي سنّ القوانين والدساتير، قبل تطبيق الشريعة. خامسًا، الترقيعية، بحيث يرى المؤلف أنّ المحاولات الترقيعية غالبًا ما تكون نتاج ضعف التكوين العلمي لدى الباحثين العرب. وإنّ ضعف العلوم الاجتماعية التي تدّعي أنها إسلامية أو لا، ناتج عن الشروط الاجتماعية الاقتصادية والبيئات المؤسّسية التي تواجه الباحثين في دول الجنوب، أكثر منها إشكالًا إبستمولوجيًا ناتجًا عن تدويل العلوم الاجتماعية، أي عدم التوافق مع المفاهيم الغربية التي وُلدت في سياقات محدّدة للدول القومية الأوروبية. سادسًا، تدويل العلم، بحيث إنّ هناك افتراضًا بوجود علم اجتماع إسلامي للمسلمين، كما للبوذيين واليهود وغيرهم. وهذا الافتراض كما يؤكّد المؤلف يتنافى مع مفهوم عالمية الإسلام. إنّ كلّ العلوم فيها ما هو كوني، ومنها ما هو مرتبط بثقافة مجموعة سكّانية ما وحاجاتها. والمطلوب هو صياغة الحوار الجدلي بين الثقافات والمجتمعات بالإفادة من التجارب المختلفة وتراكم المعرفة.

أما المبحث الخامس الذي يلخّص الاستنتاجات، فهو بالغ الأهمية من منظور غاية الكتاب ككلّ، وفيها يتكثّف الطرح النظري، بحيث يبدو جليًا أنه كان بمكنة المؤلف الانتقال مباشرة بعد انتهاء الباب الأول إلى تفصيل بديله المنهجي في باب ثانٍ، بعد عرض مكثّف لبرامج التدريس في كلّيات الشريعة بدلًا من الاستعراض المطوّل لهذه المناهج في المشرق والمغرب، ونماذج اعتبرها رائدة في قطر والمغرب وماليزيا، وهو الذي يمتدّ على مدى ثلاثة أبواب، أي ما يقارب 445 صفحة.

في هذه الاستنتاجات، يشدّد المؤلف على أهمية تحقيق التكامل بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، كي تؤدّي العلوم الاجتماعية دورها الرائد في حلّ المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العويصة، وخلق تصوّرات ورؤى جديدة تفتح آفاقًا لاجتهادات كثيرة وعميقة تُثري الدِّين والعلوم.

ويضيف: إنّ عملية التكامل وتوطين المعرفة لا تعني تبنّي سياق نظري محلّي كلّي في مقابل نظريات مادية غربية، بل تعني الإفادة من التراث العالمي والمحلّي في آن واحد، وغربلته لتشكيل إطار نظري لدراسة موضوع ما قيد البحث. واعتبر المؤلف أنّ مشروع أسلمة المعرفة الذي أسّسه إسماعيل الفاروقي (قُتل في الولايات المتحدة عام 1986) عام 1981، لم يُسفر عن نتائج معرفية إلا القليل، وخاصة بعد تخلّي المعهد العالمي عن شعار «أسلمة المعرفة»، واعتماد شعار «تكامل المعارف». فالمشاكل المعرفية الناشئة عن بعض مفاهيم أسلمة المعرفة كما يقول المؤلف، جعلت من منتجاتها رؤية ذاتية جماعية أكثر منها معرفة عالمية. كما أنّ هنالك اختزالية مفرطة في كثير من المشاريع المؤسّسة للاتساق أو التوافق أو الأسلمة. وثمّة مبالغة في أهمية القيم على حساب المصالح والغرائز. ثم يلفت المؤلف مبكرًا في هذه المرحلة من الكتاب، إلى بديله المنهجي وهو الفصل والوصل، معتبرًا أنّه لا توجد معرفة لها معنى دون التلاقح المعرفي أو الإثراء المتبادل بين التخصّصات. والكلمة المفتاحية مستعارة من سمير أبو زيد، وهي مفهوم الاتّساق consistency، بوصفه المفهوم الجوهري في النظرة إلى العالم. والسمة الأساسية التي تميّز هذه النظرة أن تكون متسقة مع ذاتها ومع العالم الواقعي.

استنتاج في الشكل:

1 - من قراءة الأسئلة التي أوردها الدكتور ساري حنفي، والتي من المفترض بالكتاب أن يجد الإجابات عليها، في الأبواب والفصول والمباحث، وبالنظر إلى

العناوين المتفاوتة في إشاراتها ما بين قراءة تحليلية في المناهج التعليمية ومكوّناتها في الكلّيات الإسلامية، ومحصّلة الاستبيانات والمقابلات مع عمداء وأساتذة وطلّاب في بعض كلّيات الشريعة من جهة، وطرح نظري في كيفية الربط ين علوم الشرع وعلوم الاجتماع، بل في تغيير طرائق الاجتهاد الفقهي، من جهة أخرى، يبدو الإسهاب حيث كان يمكن الاختصار، والاختصار حيث كان ينبغي التوسّع بهدف إشباع الفكرة، بمعنى وجود اختلال في الأحجام المخصّصة للمواضيع؛ والأهم أنّ الطرح النظري كان مبعثرًا في ثنايا الكتاب، وربما كان هذا متعمّدًا، فيكون المقصود تكرار الفكرة في أكثر من موضع وبأكثر من أسلوب، من أجل التآلف معها، والتعامل معها دون كثير تفحّص ونقاش. ولكنّ الكتاب في نهاية التحليل، هو من طبيعة استكشافية، تجريبية، قابلة للتطوير.

2 - ينطوي الكتاب على محورين ليسا بالضرورة مترابطين، بل من السهل التفريق بينهما. فلو بذل الكاتب جهده على المعطيات الثرّية التي تحصّل عليها من البيانات والاستبيانات والمقابلات، في معالجة القصور العام المرصود في الكلّيات الشرعية المعاصرة، لجهة المناهج والأساليب التعليمية المعتمدة، والأهداف التربوية المرسومة، والأدوار الاجتماعية المفترضة للخرّيجين، ونوعية الطلّاب المنخرطين في تلك الاختصاصات، ومستوى الذكاء لديهم بالمقارنة مع طلّاب الكلّيات الأخرى، النظرية والتطبيقية على حدّ سواء، كما سبر الفئات الاجتماعية التي ينتمون إليها، لكان البحث استئنافًا نوعيًا لما أطلقه الشيخ ابن عاشور في كتابه: **أليس الصبح بقريب** من أجل إصلاح التعليم الشرعي، مع استعمال أدوات البحث الحديثة في علوم الاجتماع. ولكان الكتاب مكتفيًا بذاته في هذا المجال. أما وقد عرّج الكاتب على موضوع آخر هو مختلف نوعيًا، أي تناول القطيعة بين علوم الشرع وعلوم الاجتماع بشكل أُحادي، أي من طرف أهل الفقه تحديدًا بإزاء علوم الاجتماع، والبحث في كيفية استدخال العلوم الاجتماعية في مناهج الكلّيات

الشرعية، ليس فقط لإصلاح التعليم في هذه الكلّيات، وتخريج طلّاب أكثر أهليّة في مقاربة الواقع، وإصدار الأحكام الفقهية على حالاته ونوازله، بل لتحقيق هدف أعلى درجة، وهو إصلاح الاجتهاد الفقهي نفسه، من خلال التدخّل في آليات عمله، وقواعده الأصولية، فإن الكتاب يحتوي إذًا على نوع من الاستطراد في بعض مباحثه، لا سيما في القسم السارد لمناهج الكلّيات الإسلامية. فالأسئلة البحثية وحدها تكفي لإصدار دراستين في الأقل، منفصلتين على نحوٍ شبه كامل. الأولى تهتمّ بالإصلاح البيداغوجي للكلّيات الشرعية المعاصرة، باستعمال أدوات علم الاجتماع في البحث والتقصّي والاستنتاج، لتحسين مُخرجات المعاهد الإسلامية عبر تحسين مُدخلاتها. وبهذا تكون إضافة مهمّة على الدراسات المنشورة في الكتاب الجماعي **نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية** (2019)[2]. أما الدراسة الثانية، فتكون متخصّصة بعلاقة علوم الشرع بالعلوم الاجتماعية، ابتداء من محطة تاريخية مفصلية هي التوقّف عند تجربة ابن خلدون الذي استعمل منهجية الفصل والوصل في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي في محاولة هي الأولى من نوعها لربط علوم الشرع بعلم الاجتماع الناشئ الذي أسماه ابن خلدون «علم العمران».

3 – اكتفى الكتاب بدرس تجارب التدريس الشرعي في بعض البلدان العربية والإسلامية، وأغفل تجارب أساسية لبلدان محورية، مثل المملكة العربية السعودية ومصر والعراق من جهة، وتركيا وإيران وباكستان وأندونيسيا من جهة أخرى. كما لم يذكر الكتاب إلا تجارب بلدان ذات أغلبية سنية، وأغفل على نحوٍ مطلق التدريس الشرعي في النطاق الجغرافي والمذهبي، غير السني، العربي والعجمي على حدّ سواء، فهل النماذج المذكورة في الكتاب عيّنة عشوائية ممثّلة لكافة

(2) تحرير رضوان السيد وساري حنفي وبلال الأرفه لي، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2019.

الاتجاهات في العالم الإسلامي، بنظر المؤلّف، أم أنّ هذه العيّنة هي التي كانت متوافرة لفريق العمل دون غيرها من البلدان، أم أنّ تخصيص بلدان بالنقد والمراجعة لبرامج كلّياتها الإسلامية وإهمال تجارب بلدان أخرى، كان متعمدًا، ولأيّ غرض؟ يفتقد الكتاب إلى أيّ تبرير من أيّ نوع.

4 - بما أنّ المؤلّف مهتمّ بالحراك الشعبي في زمن الربيع العربي من نهاية 2010، وما نتج منه من «بعديات»، فإنه اكتفى ببعض الاتجاهات الإسلامية التي تجاوزت مواضعها الأيديولوجية السابقة، ولم يُشر إلى ما يمكن تسميته «ما بعد الجهادية»، الذي ظهر في سوريا وليبيا، وهو اتجاه فكري محلّي إحيائي يقترب أكثر من التيارات الإخوانية، والصحوية، سياسيًا ودينيًا، دون أن يلتحق بهما تنظيميًا أو فكريًا، بعد أن نأى بنفسه عن السلفية الجهادية.

ثانيًا، في مضمون الكتاب وأطروحاته:

كما جاء في القسم الأول من هذه المراجعة، فإنه ثمّة اختلال كمّي واضح بين الحجم المخصّص لمناقشة مناهج الكلّيات الإسلامية في بعض الدول العربية والإسلامية، وما هو مرصود منه للطرح النظري البديل، حتى إنه لا يتجاوز 10% من حجم الكتاب، إن أخذنا بعين الاعتبار ما جاء في المقدّمة من هواجس وأسئلة بحثية (3 صفحات)، والفصل الثالث من الباب الأول عن أسلمة المعرفة (37 صفحة)، وأخيرًا الفصل الرابع عشر وهو الفصل الأخير، تحت عنوان: «نحو بدائل منهجية في ربط علوم الشرع بالعلوم الاجتماعية» (21 صفحة).

هذا التفاوت الكمّي ينعكس قصورًا في عرض المضمون المنهجي والنظري، وهو جوهر الكتاب. بل يُلحظ أيضًا تفاوت في لهجة الخطاب إن صحّ التعبير، بين البدايات والنهايات، فما كان اقتحاميًا به في الطرح ابتداءً، إلى حدّ التصريح

المبكر في بعض المواضع بالغَرَض والهدف، على نحوٍ عام دون تفصيل، وهو تغيير طريقة الاجتهاد، وتبديل أحكام بتغيّر الوقائع والأزمان، من خلال استدخال العلوم الاجتماعية في صلب آلية الاجتهاد، بات انتهاءً أكثر تحفّظًا وحذرًا من عواقب التوتّرات الاجتماعية التي ستنجم عن تطبيق منهجية الفصل والوصل، أو أيّ مقاربة أخرى، تتجاوز المحصّلات الفقهية الموروثة والناتجة عن إعمال القواعد المتعارف عليها في أصول الفقه. وفي هذا الإطار، يقول إنه «سيكون هناك توتر وقلق ومعضلات ومفارقات بين ما سوف يراه الناس ثابتًا في الشرع وبين نتائج العلوم الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يُظهر بحث اجتماعي أنّ تعدّد الزوجات أو الطلاق لهما تبعات غير حميدة على الأطفال. وهنا ينشأ التوتر في كيف يمكن أن يتَرجم ذلك إلى أحكام معيارية وسياسات وحملات توعية. ومن يقوم بذلك، السلطات الزمنية أم المجتهدون والفقهاء أم كلاهما؟» (209).

في هذا القسم من المراجعة، أعرض المقاربات النظرية التي ألمع إليها المؤلف أو صرّح بالميل إليها، لربط علوم الشرع بعلوم الاجتماع، وقد فضّل مفهوم «تَبْيئة المعارف» بدلًا من أسلمة المعارف أو تكاملها. فما هي تلك التفضيلات المنهجية التي ارتآها الدكتور ساري حنفي في الكتاب؟

1 - منهج الفصل والوصل:

تبنّى المؤلف منهج الفصل والوصل، الذي شرحه سمير أبو زيد - وهو مهندس مدني، وعضو الجمعية الفلسفية المصرية، لكن ليس تبنّي حنفي لهذا المنهج من دون تعديل يسير. وفي الآن نفسه، أيّد المنهجية المقاصدية، والمقاربة الأخلاقية، وكأنها ثلاثية متكاملة. لكن هذه المقاربات الثلاث تلتقي في آلية الاجتهاد الجديد المقترحة من المؤلف؛ أي استنباط الأحكام بالمنهجية المقاصدية والمقاربة الأخلاقية، بالتوازي مع قراءة الواقع بأدوات العلوم الاجتماعية اعتمادًا

على منهج الفصل والوصل ضمنًا كإطار واسع، بحيث لا يبدو أنّ الفصل والوصل منهج منعزل بذاته، متمايزًا عن مناهج أخرى. بل يتبيّن أنّ المقاربتين الأخريين، تعملان كلتاهما وفق منهج الفصل والوصل، كما سيأتي في القسم الثالث من هذه المراجعة.

وأوضح حنفي في حواره مع موقع **أواصر**، أنه طوّر نظرية أبو زيد من فصل ووصل وحسب، إلى فصل ووصل، وفعل تعدّدي. ويشرح ذلك من خلال مثال، وهو النقاش الذي دار في تونس عام 2018 عن مساواة المرأة للرجل في الإرث، عقب إعلان الرئيس الباجي قائد السبسي (ت عام 2019)، في 13 آب/أغسطس عام 2018، تأييده للمساواة في الإرث. تشكّلت لجنة الحريات الفردية والمساواة من أساتذة حقوقيين وناشطين مدنيين، واستُبعد فقهاء جامعة الزيتونة والمقرّبين من حزب النهضة الإسلامي. ولاحظ حنفي في دراسة مشتركة مع عزام طعمة، ومنشورة في مجلة **عمران** عام 2020 تحت عنوان: «ما وراء الديانية والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكّل التفكير غير الاستبدادي»، أنّ كلا المؤيدين للقانون الجديد للإرث، والمعارضين له، استعملوا حججًا لها البنية المعرفية والتبريرية نفسها (دينية، وقانونية، وسوسيولوجية). ودعا المعارضون للقانون، إلى إخضاعه للتصويت أو الاستفتاء، واعتُبر هذا تطوّرًا جوهريًا في فكر الحركة الإسلامية (ساري حنفي وعزام طعمة، 2020: 79-90). ويضيف حنفي أنه بعد ما قام كلٌّ من الطرفين بتوظيف مناهج مختلفة، أي الفصل، ومن ثَمّ الوصل من خلال حجج متوازية، جاء نشر النتائج في المجال العام، وهو المرحلة الثالثة أي الفعل التعدّدي. والمقصود بالتعدّدي، هو تعدّد نوع الجمهور، فمنهم المواطن ومنهم المؤمن. بعد ذلك يأتي الفعل وهو هذا الجدل السلمي في المجال العام، والذي أدّى إلى تقريب وجهات النظر من خلال قبول الطرفين أنه مهما كان التشريع المدني مرجّحًا لطريقة ما في توزيع الإرث، فإنه يمكن للطرف الآخر اختيار الطريقة الأخرى. وكذلك يحسم الأمر إذا كانت هناك آليات ديمقراطية

لتظهير ما تختاره الأكثرية. ويقول حنفي إنه يمكن الذهاب أبعد من ذلك إلى تبنّي التعدّدية القانونية، وهو ما نجده في كثير من الدول في العالم الديمقراطي، وذلك بحسب حجم المسلمين (ساري حنفي، موقع أواصر، 19 أيار/مايو 2021). التعدّدية القانونية المذكورة، هي أن يصدر قانون الإرث الاختياري، أي على غرار طرح الزواج المدني الاختياري في لبنان. علمًا أنّ تقرير الحالة الدِّينية في تونس لسنة 2015، أورد أنّ 66% من التونسيين يرفض المساواة في الإرث.

2 - المنهجية المقاصدية:

رأى البروفسور ساري حنفي أنّ المنهجية المقاصدية هي ركن من أركان التفكير الجديد في استنباط الأحكام من النصّ الشرعي بأسلوب مختلف وفق قراءة علمية للواقع، معتبرًا في حوار أجراه معه موقع **أواصر** بمناسبة صدور الكتاب، أنه غالبًا ما اعتمدت علوم الشرع في العالم العربي على التعامل مع النصوص المقدسة والتراثية بأدوات معرفية، فيها تغليب للنقل عن الفقهاء القدامى بدل إعمال مقاصد الشريعة، ودون قراءة الواقع الذي سيتنزّل عليه النصّ. وأضاف أنّ للعلوم الاجتماعية طرائق بحث استقرائية للواقع اعتمادًا على نظريات في كلّ اختصاص. وكلاهما بحاجة للآخر أي علوم الشرع وعلوم الاجتماع. فكيف يمكن إعمال مقاصد الشريعة بدون حدّ أدنى من معرفة أين تؤخذ المعلومة من العلوم الاجتماعية؟ وكيف يقرأ الفقيه جدولًا إحصائيًا؟ وما هو تأثير الأنظمة المعرفية المختلفة من التراث والعولمة في فهم الإنسان اليوم لحياته، وتحديد ما هو الخير العام؟ وكيف يمكن لباحث اجتماعي أن يتعامل مع واقع تكون فيه ثقافة المواطن هناك مربوطة عضويًا بالدِّين والتديّن، بدون الفهم الأدنى لعلوم الشرع؟ وكيف يتعامل الإنسان مع مَعينه التراثي ويوجّهه من حيث يدري أو لا يدري؟ (ساري حنفي، موقع **أواصر**، 19 أيار/مايو 2021).

وذهب حنفي إلى أنه إذا آمنّا بمنهج مقاصد الشريعة، فمعنى ذلك أنّ الأحكام الظاهرية ما عدا الكليّات والأصول قد تتغيّر بتغيّر الواقع. ومن ثَمّ، فليست المعرفة العلمية التي تتغيّر فقط بتغيّر الواقع، ولا أنّ العلوم الوضعية تخضع للفكر والفقه الإسلاميين الثابتين من حيث المعايير والقيم الأخلاقية (ساري حنفي، **علوم الشرع والعلوم الاجتماعية نحو تجاوز القطيعة**: 209).

وختم كلامه في المجال المقاصدي بتحفّظ أكبر في أواخر الكتاب. فعلى الرغم من تأكيده على أنّ الرهان هو على كيفية توظيف منهجية مقاصدية للاجتهاد، وهذا يعني إعادة النظر في علم أصول الفقه، والتعامل مع المنهجية المقاصدية بجدّية. لكنه أشار في الوقت نفسه، إلى أنّ الدكتور عبد الرحمن حللي في معرض مراجعة مخطوطة هذا الكتاب، أكّد أنّ المغاربة لا يزالون مختلفين في كيفية استثمار مقاصد الشريعة، ومدى إمكان الاعتماد عليها مباشرة. وهم مختلفون حتى في فهم موقف ابن عاشور من هذه المسألة، بمعنى تجاوز القياس على الفرع، والاعتماد مباشرة على الكلّيات. وإنّ الإنتاج الغزير والمهمّ في الدرس المقاصدي لا يترجَم دائمًا في الممارسة. وهو ما يفسّر إهمال كلّيات الشريعة في المشرق لدراسة مقاصد الشريعة وعدم التوسّع فيها، لأنهم يرونها مجرّد فلسفة تشريع، ولا أثر لها في الاجتهاد. وثمّة استعمال لمقاصد الشريعة لدى بعض الكتّاب العرب في الإسلاميات، ما جعل من مقاصد الشريعة خطوة لتجاوز الشريعة نفسها، وهو ما أدّى إلى تشويه دراسة المقاصد وانغلاقها، والتحفّظ في استخدامها في المشرق والمغرب على درجات (المرجع نفسه: 704).

3 - المقاربة الأخلاقية للدِّين:

في سياق إيراده المقاربات الثلاث، التي عليها أن تتولّى تجديد الاجتهاد في الإسلام، اكتفى الدكتور حنفي بالإشارة إلى المقاربة الأخلاقية بعبارات مقتضبة شديدة الكثافة، دون أن يشرح نظرية فضل الرحمن مالك (ت 1988) في هذا المجال، ومن غير أن يُدلي برأيه بمُجمل الأفكار التي كان فضل الرحمن قد طرحها في مقالاته وكتبه، وأثارت جدلًا كبيرًا في باكستان، فانتقل منها إلى الولايات المتحدة عام 1968، وإلى حين وفاته.

قال المؤلف إنّ المطلوب هو تعميم براديغم (paradigm) أي نموذج نظري يربط الدِّين بوصفه أخلاقًا لا بوصفه تشريعًا بالعلوم الاجتماعية (استنادًا على نظرية فضل الرحمن)، بحيث تتعاون علوم الشرع وعلوم الاجتماع على التشريع، مستوحين من فهمهما لمصادر الأخلاق من الدِّين والفلسفة. وبدلًا من اعتبار الشريعة أي الأحكام الفقهية هي المرجع الرئيس للقوانين سواء كانت أحوالًا شخصية وشرعية أو قوانين وضعية، والتناحر على الحدود الفاصلة بينهما، سيُعترف بأن العلاقات البشرية تحكمها نُظُم تتجاوز التقنين، فمنها ما هو مرتبط بالأعراف والتقاليد المتوارثة ببساطة، ومنها ما هو أحوال شخصية وأحكام شرعية، ومنها ما هو سياسي (المواطنة، وتقنيات الحكم، والضرائب، إلخ.). ويأتي التنظير الأخلاقي بالتأثير في الحالات الثلاث المشار إليها آنفًا (الأعراف والتقاليد، الأحوال الشخصية والأحكام الشرعية، الأمور السياسية). فما هو مأمول من التعليم الشرعي أن يبقى الدِّين هو الناظم للعلاقات البشرية، لكن بوصفه أخلاقًا لا بوصفه فقهًا. وأضاف المؤلف أن الفلسفة الأخلاقية مصدر من مصادر الأخلاق، لأن أيّ قراءة تأويلية (هرمينوطيقية) للنصوص الدِّينية، تحتاج للأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي تؤثر فيه طبائع قادمة من التراث، والعولمة، والسياقات التاريخية، والظروف الآنية (ساري حنفي، **علوم الشرع والعلوم الاجتماعية نحو تجاوز القطيعة**: 707).

وفي المقاربة الأخلاقية للظواهر الاجتماعية، يقول المؤلّف إنه يتبنّى فكرة عدم الاكتفاء بتدريس مادة عامة عن الأديان أو مادة متخصّصة في دين ما، بدون استجلاب كينونة هذا الدِّين وروحانيته، والتعامل مع وظائفه كافة «إلا أنّ هذا غير كافٍ بدون حدّ أدنى من التداخل المعرفي الكفيل باستحضار حجج قادمة من اختصاصات مختلفة. وستقوم المقاربة الأخلاقية بتوليف قواعد معيّنة لذلك، وضبط التوترات الناتجة عن هذا التداخل. ولعلّ هذا ضروري لتطبيع المعرفة الدِّينية على أنها جزء من المعارف التي يلجأ إليها الفرد لتقديم التبرير الأخلاقي للقناعات السياسية أو الاجتماعية. ولذا، فإن أيّ مادة تدريسية والمناقشات في الصف لن تحلّ المشكلة بفصل الدِّيني عن العلم. وإنما بمناقشة حدود كليهما في اتخاذ موقف ما من قضية ما» (المرجع نفسه، 81-82). هذه الفقرة بالغة الأهمية، ومحطة أساسية في إدراك منهج المؤلف، أو نظريته التي سيوضحها في الباب الخامس. فهو ليس مع التكامل أو التخادم معرفيًا بين علوم الشرع وعلوم الاجتماع، بل هو مع التداخل المعرفي، مع إقراره بحدوث توترات جرّاء هذا التداخل، وأنّ المقاربة الأخلاقية تتولّى تخفيف التوتر أو معالجته.

استنتاج في المضمون:

1 - الجهد الرئيسي في الكتاب، هو محاولة هدم القديم، وليس هدم أسلوب التعليم الدِّيني وطرائقه، والمناهج البيداغوجية المعتمدة على التلقين والرتابة والحشو وحسب، بل نسف آلية التفكير الاجتهادي التقليدي نفسه. لكنه بالمقابل، لا يطرح جديدًا واضحًا، من نحو نظرية متماسكة صلبة تكون بديلًا من الاجتهاد التقليدي الذي يرى أنه قد تجاوزه الزمن. فهو يميل تارة إلى تجارب أكاديمية حديثة في التعليم الشرعي مدعومة من دول عربية وإسلامية، ويستعير تارة منهجًا من مفكّر مصري، هو سمير أبو زيد، هو منهج الفصل والوصل، مع مفهوم

الاتساق بين العلم والنظرة إلى العالم، ومفاهيم متفرّعة أخرى، مترافقة مع إضافة إجرائية على المنهج غير مذكورة في الكتاب، بل ذكرها المؤلف لاحقًا.

2 – الطرح الأساسي للكتاب كما يبدو من العنوان، هو إنهاء القطيعة المفترضة بين علوم الشرع وعلوم الاجتماع، ما قد يعني البحث عن طرائق الربط البيداغوجي بين المجالين، من أجل التعاون بين الاختصاصات أو تكامل المعارف، بل تبيئتها، ومن أجل تكوين معرفي عميق لطلّاب الكلّيات الشرعية. لكن الأمر هو أبعد من مجرّد إصلاح التعليم الدِّيني، وهو ما قد يوحي به المؤلف عندما استعان بعنوان كتاب محمد الطاهر بن عاشور **أليس الصبح بقريب**، كعنوان فرعي لكتابه. فما يتبين من مطالعة كلّ فصول الكتاب، والتدقيق في حناياه وثناياه، أنّ المقصود هو إصلاح الاجتهاد نفسه، والابتعاد عن آراء الفقهاء القدامى، أي الفصل، وتنزيل الحكم بطريقة مختلفة على الواقع الراهن، أي الوصل، استعمالًا للمنهجية المقاصدية بأوسع مما توصّل إليه علماء مقاصد الشريعة في أيامنا، مع كثرة الدواعي والنوازل التي تحفّز الفقهاء على البحث عن أجوبة بإزاء معضلات المجتمعات الحديثة وتعقيداتها، وبالاستعانة كذلك بالمقاربة الأخلاقية التي اشتهر بها المفكر الباكستاني فضل الرحمن مالك.

ثالثًا، مناقشة الطرح النظري:

بما أنّ الدكتور حنفي قد طرح آراءه في هذا الكتاب بشأن دور العلوم الاجتماعية في الاجتهاد الفقهي الحديث لجهة إسهامها في فهم الواقع الراهن، باستعمال أدواتها النظرية وبياناتها الإحصائية، بل ضمّ تلك العلوم إلى منظومة علوم الشرع، مكتفيًا بالإشارة إلى نظريات ومقولات، متبنّيًا إياها بالإجمال مع بعض التعديلات والإضافات، فلا مجال لمناقشة الطرح الأساسي للكتاب دون العودة إلى مظانّ تلك الطروحات من كتابات المفكّرين الذين استشهد بهم

المؤلف، مع التدقيق في معاني المصطلحات التي استعملها في ضوء الأدبيات السائدة في العلوم والاختصاصات ذات العلاقة، ومناقشة تلك الآراء التي استند إليها المؤلف، وفحص الجدوى النظرية والعملية لتلك الآراء (منهج الفصل والوصل، المنهج المقاصدي، المنهج الأخلاقي)، وللطرح الذي يسوّق له الكتاب استطرادًا.

1 - منهج الفصل والوصل:

ستكون البداية من حيث اقترحه سمير أبو زيد من منهج الفصل والوصل والمفاهيم المحيطة به أو الآيلة إليه، للنظر في مدى صلابة مقترحه النظري أو هشاشته، ومحاولة حنفي بعد ذلك الإضافة على منهج الفصل والوصل، لتعزيزه واتقاء توتّراته الاجتماعية. وسيكون تناول مفاهيم أبو زيد الآيلة إلى الفصل والوصل بحسب الترتيب التالي: مفهوم التأسيس العلمي للنهضة، ومفهوم النظرة إلى العالم، ومفهوم الاتساق بين النظرة إلى العالم وإلى العلم المعاصر في زمن معيّن ودوره في التأسيس للنهضة، وثم تطبيقات الفصل والوصل، وكيفية اشتغال منهج الفصل والوصل، ومناقشته.

أ - مفهوم التأسيس العلمي للنهضة:

هو مفهوم مركّب، مبنيّ على مفهوم آخر، وهو «التأسيس للنهضة»، والذي يعني على وجه العموم، أنه لا يمكن لأيّ مجتمع أن يحقّق نهضة حضارية، إلا انطلاقًا، أو بناء على أسس فكرية، يشترك في تحقيقها ويتبنّاها إما صراحة أو ضمنًا، كافّة أو غالبية المجتمع. وهذه الأسس لها ثلاثة مستويات: مستوى اعتقاداتنا الأساسية عن العالم، أي «النظرة إلى العالم»، ومستوى التصوّرات

العقلية أو الفلسفية، وهي تقبل الاختلاف عليها، كما تقبل التغيير والتطوّر، ومستوى التعامل مع الواقع التجريبي، وهي التصوّرات عن الأساليب والوسائل التي يحيا من خلالها الأفراد.

أما التأسيس العلمي للنهضة، فهو إعادة بناء الأسس العلمية، على تصوّرات علمية معيّنة معاصرة، قادرة على دفع المجتمع نحو النهضة والتحوّل إلى مجتمع فاعل ومنتج، وبحيث تصبح هذه الأسس العلمية الجديدة جزءًا جوهريًا من الأسس الفكرية التي يعتنقها أفراد المجتمع. فلا يكفي تحقيق أبحاث علمية وتكنولوجية، ولا إنشاء مؤسسات علمية في المجتمع. بل الأمر أكثر عمقًا، ويتعلّق بتحوّل فكر المجتمع كله أو غالبيته نحو تصوّرات علمية معيّنة بما يجعل تحقيق هذه الإنجازات أمرًا طبيعيًا لأنها نابعة من إيمان المجتمع نفسه بهذه التصوّرات (سمير أبو زيد، 2009: 44-45).

ب - مفهوم النظرة إلى العالم:

يتناول الفيلسوف الالماني مارتن هايدغر Martin Heidegger (ت 1976)، في مقدّمته على كتابه **المشكلات الأساسية في الفينومينولوجيا** *The basic problems of Phenomenology*، مفهوم النظرة إلى العالم (weltanschauung) فيعتبره تصوّرًا يتجاوز النظرة إلى نسيج الأشياء، نحو معنى الوجود الإنساني والتاريخ، كما الغَرَض وراء ذلك. وقد تتحدّد النظرة إلى العالم بوساطة خرافات أو خبرات علمية أو مزيج منها (Martin Heidegger, 1988: 5-6). ويبدو من تقييم أبو زيد لهذا المفهوم، أنه إشكالي، ونادر الاستعمال في الفكر الرئيسي الغربي الحديث، وهو كذلك بالتبعية في الفكر العربي الحديث. بل لا توحيد في مضمونه، ولا توحيد في ترجمته الشائعة عن الألمانية. وعلى الرغم من عدم استقرار ترجمته أو تدقيق مضمونه بعد، لكنه يُستعمل على نطاق أوسع، في فكر ما بعد الحداثة، والتعدّدية الثقافية، وعلم

النفس، وما بعد الكولونيالية، وعلم اجتماع المعرفة، وفي التصوّرات العلمية الجديدة، وفلسفة الدِّين. ويتناقض هذا المفهوم مع فكر الحداثة القائم على المركزية الأوروبية، وعلى التقدّم الخطّي للحضارة، والقدرة المطلقة للعقل (سمير أبو زيد: 47-48).

بعبارة موجزة، فإنّ النظرة إلى العالم، مفهوم اجتماعي حضاري يعبّر عن نظرة معيّنة إلى العالم، تقبع في اللاوعي الخاص بمجتمع معيّن، ويمثّل جزءًا من حضارة معيّنة. فعندما يقال: النظرة العربية إلى العالم، فالمقصود بها نظرة المجتمعات العربية إلى العالم (المرجع نفسه: 53). والنظرة إلى العالم، هي طريقة لوصف الكون والحياة من خلالها، وما يجب أن يكون عليه الكون والحياة (المرجع نفسه: 84). أما عناصر النظرة إلى العالم، فتتكوّن من ثلاثة مكوّنات: أولًا، الاعتقادات النهائية، وهي مواضيع تخرج عن قدرة الإنسان على إثباتها. ثانيًا، الاعتقادات العقلية، وهي القابلة للاستنتاج بوساطة المنطق العقلي. وثالثًا، الاعتقادات القيمية، وهي التي تطرح علاقة الإنسان بالمجتمع وبالطبيعة، كتطبيق للاعتقادات النهائية والعقلية (المرجع نفسه: 97-98).

ج - مفهوم الاتساق:

إنّ مفهوم الاتساق عند أبو زيد، هو عنصر جوهري في «النظرة إلى العالم». ومدى اتساق هذه النظرة مع الذات والعالم الواقعي، ومع العلم المعاصر في مجتمع ما، في زمن ما، هو ما يؤسّس النهضة العلمية أو يعرقلها كما يرى أبو زيد. وبالمقابل، فإن النظرة إلى العالم، التي لا تتسق مع ذاتها ولا مع العالم الواقعي، تسقط من تلقاء ذاتها، ويتخلّى عنها الفرد، والمجتمع، والثقافة. ويتحدّد الاتساق في النظرة إلى العالم بـ «وجود رابط عضوي بين عناصر النظرة المحدّدة إلى العالم» (المرجع نفسه: 97). ويمكن تقسيم الاتساق في النظرة إلى العالم إلى

نوعين: الاتساق الداخلي الذي يعبّر عن الاتساق المنطقي أو البنيوي بين عناصر النظرة. أما الاتساق الخارجي، فيعبّر عن الاتساق بين هذه النظرة والعالم نفسه في الواقع الحياتي الطبيعي والإنساني (المرجع نفسه: 102).

في هذا المساق، يعتبر أبو زيد أنّ سبب نجاح الحضارة العربية - الإسلامية القديمة في الانتشار في العالم، هو الاتساق مع الذات، ومع العالم. ونجاحها في تحقيق تقدّم علمي وتكنولوجي على مستويات عدة، كان بسبب تحقيق الاتساق بين النظرة العربية - الإسلامية إلى العالم، والعلم في تلك الأزمان. أما توقف هذه الحضارة عن التقدّم العلمي، فبسبب تحوّل طرأ على طبيعة العلم. بالمقابل، نجح الفكر الأوروبي الحديث، عندما نجح في تحقيق الاتساق بين نظرة المجتمعات الغربية إلى العالم والعلم الحديث (المرجع نفسه: 43-44).

د - التجارب التراثية للاتساق:

يقول أبو زيد إنه مع استمرار التقدّم العلمي في القرون الوسطى، صار واضحًا أنّ العلم العربي يتجه نحو الحتمية التجريبية، فبدأ الشعور بعدم الاتساق بين النظرة العربية الإسلامية والواقع العلمي التجريبي. جرت محاولات لإعادة الاتساق إلى هذه النظرة، بين فريقين أساسيين: الأول هو التقليدي السلفي الذي يؤوّل العلم باتجاه النظرة الدِّينية، والثاني هو الفريق الذي يدافع عن التقدّم العلمي في صورته الحتمية. الأولى للغزالي (ت 450هـ/ 1111م)، والأشاعرة عمومًا، وفيها رفض للحتمية السببية، والثانية للمعتزلة وبعض العلماء المتأخرين، الذين تبنّوا الحتمية المناقضة للدّين. كانتا محاولتين غير موفّقتين للتوفيق بين العلم والنظرة الدِّينية، والاتساق بينهما (المرجع نفسه: 186). ثم وقعت ثلاث محاولات أخرى؛ لابن رشد (595هـ/ 1198م)، ولابن خلدون، وعبد القاهر الجرجاني (471هـ/ 1078م) (وترتيب الأسماء لأبو زيد) فمحاولة ابن رشد كانت للمزاوجة

بين الفكر الصوري اليوناني (البرهاني) والفكر الدِّيني الإسلامي، في صورة حقيقتين مستقلتين منفصلتين، أو حقيقة نهائية واحدة يمكن الوصول إليها بواسطة منهجين مستقلين منفصلين، من خلال كتابه **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال** (المرجع نفسه: 179). والقضية هي النظر في الاتساق بين النظرة الإسلامية (الشريعة) والنظرة اليونانية (فلسفة ومنطق)، هل هي علوم محظورة (عدم اتساق بينهما) أو مباحة (اتساق بينهما) (المرجع نفسه: 180). وإذا انقسمت مواضيع الطبيعة تقليديًا إلى قضايا علمية موضوعية (مادية وإنسانية) وقضايا ميتافيزيقية وقضايا دينية، فإن مفهوم البرهان عند ابن رشد مختلف في كلٍّ منها (المرجع نفسه: 181).

وبعدما يفنّد أبو زيد استناد ابن رشد إلى المنطق البرهاني اليوناني، الذي لا يفيد اليقين، يعود فيرى أنّ التفسير الصحيح لموقف ابن رشد، هو أنه موقف عقلاني محض. للعقل عنده منزلة المطلق، والدِّين محصور في الإطار الذاتي لا الموضوعي. وهذا هو فكر الحداثة. لذا، اشتهر الفكر الرشدي في أوروبا القرون الوسطى، باسم الرشدية اللاتينية. ولم يشتهر فكره الفلسفي في العالم الإسلامي، لأنه يخرج عن النظرة العربية الإسلامية، لكنه يتفق عمومًا مع النظرة الحتمية الحداثية في العالم. وبالمحصّلة، يرى أبو زيد أنّ ابن رشد فشل في محاولة الاتساق بين النظرة العالمية الحتمية الناشئة وبين النظرة العربية الإسلامية (المرجع نفسه: 185).

في الإطار نفسه، تقع محاولة ابن خلدون، لتقديم منهج جديد لمعالجة البحث التاريخي، وفهم أسبابه الحقيقية، والنتائج المترتّبة عليه، وفي الوقت نفسه، ابتكار علم جديد هو علم العمران، ودراسة المجتمعات البشرية على أسس من العقلانية. ولكن في الباطن ليست مقدّمة ابن خلدون - بحسب أبو زيد - سوى محاولة لإعادة الاتساق بين العلم الحتمي الذي كان قد فرض نفسه في عصر ابن

خلدون والنظرة العربية الإسلامية القديمة (المرجع نفسه). ولأن ابن خلدون كان ملتزمًا بالنظرة العربية الإسلامية، فقد كان من اللازم أن يكون مفهوم الحتمية في تفسير التاريخ والمجتمع متسقًا مع هذه النظرة إلى العالم. لذا، كانت محاولته تعبيرًا عن التوفيق بين النظرة الحتمية الطبيعية للاجتماع الإنساني، والنظرة العربية الإسلامية الظنية، والتي تنتج علاقات اجتماعية أخرى غير حتمية، ومرتكزة على النصّ الدِّيني (المرجع نفسه: 187- 188).

بتعبير آخر، كانت المشكلة الأساسية لابن خلدون، على مستوى المنهج، أكثر منها على مستوى الموضوع (كيفية وضع الأسس الصحيحة لعلم التاريخ، وفهم حركة المجتمع من خلال قوانين داخله). اعتمد ابن خلدون على مناهج عدة في الوقت نفسه؛ المنطق الصوري الأرسطي الحتمي، والتوجه الإسلامي التجريبي الظني، والتوجه الغيبي في النظرة الإسلامية إلى العالم. وهدفه الطموح، كان تحقيق منهج تجريبي حتمي لا يتناقض مع النظرة الإسلامية الغيبية، بل يتسق بها. وبمقياس العلم الحديث، لم ينجح ابن خلدون لأنه لم يعتمد الحتمية الطبيعية بشكل كامل. وبمقياس تحقيق الاتساق بين العلم والنظرية العربية الإسلامية، لم ينجح أيضًا لأنه لم يقدّم تصوّرًا كليًا أو بنيويًا للمناهج الجزئية التي استعملها، فجاء عمله في بعض الأحيان متناقضًا مع هذه النظرة، وفي أحيان أخرى متسقًا معها (المرجع نفسه: 190-191).

بالمقابل، يعتبر أبو زيد أنّ عبد القاهر الجرجاني، هو الذي يمكن تبنّيه كنموذج لتحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر، إذ إنّ العمل المثالي المطلوب برأيه، لتحقيق الهدف، هو أن تكون قضيته مشتركة علمية ودينية بشكل واضح. وأن يتحقّق الاتساق بين الجانبين بشكل واضح أيضًا، وهو ما نجح في هذين الأمرين (المرجع نفسه: 191-192).

هـ - منهج الفصل والوصل عند الجرجاني:

لا بدّ من الإشارة قبل الولوج في عمق تنظير أبو زيد لمنهج الفصل والوصل، إلى أنّ عبد القاهر الجرجاني، الذي أرسى قواعد علم البلاغة في التاريخ الإسلامي، اعتبر أنّ «الفصل والوصل»، من أسرار البلاغة. ويعني هذا المصطلح البلاغي، معرفة ما يُصنع في الجُمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة، تُستأنف واحدة منها بعد الأخرى. وهذا لا يتأتى بحسب تعبيره إلا للأعراب الخُلّص، أي الأقحاح، أو لقوم طُبعوا على البلاغة، وأوتوا فنًّا من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد، أي متفرّدون (عبد القاهر الجرجاني، 1992: 222). فالفصل والوصل عند الجرجاني، أسلوب من أساليب البلاغة. والمفارقة أنّ هذا الأسلوب بات يرمز لمنهج معيّن عند أبو زيد، محاولًا تطبيقه على الجرجاني نفسه، مؤكّدًا أنّ نظرية الجرجاني في النظم، استوفت كافة الشروط الخاصة بأيّ علم من العلوم الإنسانية، وهو ما يجعل هذه النظرية أول عمل ينتمي إلى العلوم الإنسانية بالمعنى المعاصر. وبهذا، قدّم الجرجاني منهجًا عامًا للعلاقة بين العلم والدِّين.

لقد انشغل الفقهاء والمتكلّمون بين القرنين الثاني والسابع الهجريين/الثامن والثالث عشر الميلاديين بقضية الإعجاز القرآني، فانقسموا على فريقين، فريق يرى أنّ القرآن مُعجز، لأن الله صرف العرب عن الإتيان بمثله، وفريق، ومنه الجرجاني، يرى أنه مُعجز بلغته ونظمه، فلا يتمكّن أحد من مجاراته (سمير أبو زيد: 219). وعلى هذا، حلّل الجرجاني قضية الإعجاز بشقّين، الأول ديني موضوعه إثبات إعجاز التعبير اللغوي في القرآن، وأنه يعلو فوق قدرة البشر. والثاني موضوعه جودة التعبير، وترجع إلى جودة النظم، وأنّ جودته يمكن أن تتدرّج بلا حدود. وتكون العلاقة المشتركة بين البُعدين الدِّيني والعلمي، هي هذه علاقة التدرّج. قام أولًا بالفصل بين البُعدين، وتأليف كتابين في موضوع واحد،

هو الإعجاز القرآني، الكتاب الأول هو **الرسالة الشافية في الإعجاز**، مفترضًا أنّ كلمة «الشافية» تعني «اليقينية» أي أنها تُعنى بالبُعد الدِّيني، والثاني هو **دلائل الإعجاز**، ويُعنى بالبُعد العلمي، برأي أبو زيد. ثم وصل الجرجاني بينهما من خلال علاقة التدرّج في الجودة (المرجع نفسه: 221).

هو منهج (الفصل والوصل). لكن أبو زيد يقرّ مع ذلك أنّ تقييم هذه التصوّرات لم يصل بعد إلى مرحلة الحقيقة المستقرّة علميًا. فالتقييم غير العادي لأعمال الجرجاني، والتوصيف غير المسبوق لنظريته في النظم ومنهجه في إنجازها، ناتجان - كما يقول أبو زيد - عن الأبحاث والدراسات التي قام بها. لكن للقارئ الحق في الاعتراض كما يؤكّد ذلك، وأنّ هذا التقييم الفردي لا يكفي لأن يكون حقيقة علمية (المرجع نفسه: 217، 218).

ويقوم منهج الفصل والوصل على ثلاث خطوات أساسية:

- تحديد الموضوع العلمي محلّ البحث، فإذا كانت قضية علمية بحت، تُستعمل المناهج العلمية الخاصة بمجاله، وإذا كانت قضية علمية - دينية مشتركة ننتقل إلى الخطوة التالية.

- تحليل الموضوع العلمي - الدِّيني المشترك إلى قضية علمية وقضية دينية، كلّ في مجالها بشكل كامل.

- إنشاء علاقة بين القضيتين.

و - مناقشة استدلالات أبو زيد:

من خلال تدقيق المسار الاستدلالي لأبو زيد، يتبيّن أنّ جملة من الأعطاب تهزّ بناءه النظري، حتى إنه يبدو قائمًا على افتراضات غير قابلة للبرهنة عليها.

في الشكل. يفترض أبو زيد أنّ الجرجاني طبّق منهج الفصل والوصل، فألّف كتابين في الإعجاز القرآني، ولكلّ منهما منهج مختلف، واحد ديني، والثاني علمي. وهنا كان الفصل المنهجي. واستدلّ على عنوان الكتاب الأول: **الرسالة الشافية** في الإعجاز (41 صفحة مطبوعة) ليعتبرها ذات بُعد ديني. ومن غير المفهوم كيف تدلّ كلمة (شافية) على معنى (يقينية) أي ذات علاقة بالدِّين لا بالعلم؟. أما في مخطوطة الرسالة نفسها، فوُجد كلام لناسخها، بما يدلّ على أنّ الرسالة نفسها مستلّة من كتاب **دلائل الإعجاز** الذي اعتبره أبو زيد، ذا بُعد علمي. فليسا كتابين كما قال أبو زيد، بل هما كتاب واحد. وحتى لو رأى محقّقا الرسالة بعد مراجعة كتاب **الدلائل** المطبوع أنّ **الرسالة الشافية** ليست مستلّة بنصّها من الكتاب الأول (محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، 1976: 17). لكن الاطّلاع على **الدلائل**، يفيد بأن مبحث «تحرير القول في إعجاز القرآن، وفي الفصاحة والبلاغة»، والذي يتناول الجرجاني فيه التحدّي الذي واجه العرب في زمن البعثة النبوية أن يضاهوا القرآن بنظمه إن كانوا قادرين، وما فيه من ردّ على المعتزلة في مسألة الصَّرفة، أي صرف الله العربَ عن مساواة القرآن ومضاهاته بالنظم، هو إياه موضوع **الرسالة الشافية**، وإن كان بعبارات وحروف مختلفة، أي إنهما كتاب واحد، أو كتابان بمنهج واحد، فلا فصل أصلًا (الجرجاني، 1976: 385-406).

في المضمون. يورد الجرجاني في **الرسالة الشافية** الحجج العقلية والواقعية التي تؤكّد أنّ العرب زمن البعثة كانوا عاجزين عن ردّ التحدّي القرآني. وعلى هذا، ليست هذه الرسالة ذات بُعد ديني بحت بمقابل كتاب **الدلائل** الذي هو ذو بُعد علمي، بحسب قول أبو زيد. بل إنّ الجرجاني يحلّل الموقف بإزاء الإعجاز باستعمال مفهوم النظم في الكتابين، فيقول في **الشافية**: «والمعوّل في دليل الإعجاز على النظم. ومعلوم كذلك أن ليس للدليل في المجيء بنظم [أنه] لم يوجد من قبل فقط، بل في ذلك مضمومًا إلى أن يَبين [يفترق] ذلك النظم من سائر ما عُرف

ويُعرف من ضروب النظم، وما يعرف أهل العصر من أنفسهم أنهم يستطيعونه، [أي] البينونة التي لا يعرض معها شك لواحد منهم أنه لا يستطيعه، ولا يهتدي لكُنْه أمره، حتى يكونوا في استشعار اليأس من أن يقدروا على مثله» (الجرجاني، 1956: 133).

والخلاصة أنّ الفصل بين كتابي الجرجاني ومنهجيهما متوهَّم من حيث الشكل والمضمون. لذا، لا يوجد فصل حتى يكون وصل. بل إنّ العلوم اللغوية العربية من ألصقها بالعلوم الشرعية. وإنْ كانت النصوص من قرآن وسنّة هي التي حفّزت على إنشاء العلوم المختلفة، للتوصّل إلى غايات دينية؛ مثل الحساب لتحديد أنصبة الزكاة، ومقدار المواريث، وتوثيق الشركات والأرباح والخسائر، والفلك لتحديد مواقيت الصلاة والصوم والحج وسوى ذلك، فإن الاهتمام انصبّ أولًا على اللغة لفهم القرآن وتفسيره وتأويله. والدراسات النحوية والبلاغية هي علوم الآلة بالنسبة للعلوم الإسلامية الأساسية. يُضاف إلى ذلك، أنّ أبو زيد أكد فشل محاولتين سابقتين قبل الجرجاني، للاتساق بين العلم والنظرة إلى العالم، من طرف ابن رشد وابن خلدون، فهل تخطّى الجرجاني النظرة الإسلامية الغيبية إلى العالم، عندما أبدع علم البلاغة، ووضع نظرية متكاملة في النظم، أي هل هو الذي حلّ هذه الإشكالية فيما فشل فيه ابن رشد وابن خلدون؟ كلّ ما سبق إيراده من طرح أبو زيد، يفيد بأن منهج الفصل والوصل، مجرّد افتراض نظري، يحتاج إلى البرهنة عليه، وإلى الاستدلال على قيمته العلمية.

2 - المنهج المقاصدي:

يركّز الدكتور ساري حنفي في نظريته القائلة بدمج علوم الاجتماع بعلوم الشرع، على استعمال المنهج المقاصدي في الاجتهاد الفقهي، لكن لا بالمعنى السائد لمفهوم المقاصد الشرعية، ولا في آلية استنباط المقاصد، ولا في التفريق

بين كلّيات وجزئيات، ولا في طريقة استعمالها في الاجتهاد. كما يبني دعوته لتبنّي المنهج المذكور وفق مواصفات عامة، على افتراضات ليست دقيقة ولا واضحة. فهو أولًا، يقول إنّ الفقهاء اعتادوا ليس فقط على التمسّك الحرفي بالنصّ الدِّيني، دون لحظ المقاصد الشرعية، بل التزموا في العالم العربي خاصة بأقوال العلماء القدامى، والنقل عنهم، ودون قراءة الواقع الذي يتنزّل النصّ عليه. ويضيف ثانيًا، أنّ المقاربة المقاصدية التي يرنو إليها، هي التي تنفصل عن آلية الاجتهاد المعمول بها تقليديًا، ومنها القياس. فبدلًا من استنباط الحكم من النصّ، ومدّه إلى حالة جزئية أخرى تحمل العلّة نفسها، وتندرج تحت المقصد نفسه، يستدرج طريقة مختلفة من التجديد من خلال القياس على الكلّيات، أو المبادئ، أو المقاصد العامة، بما يؤدي إلى تغيير الحكم الفقهي الجزئي.

لمناقشة رأي حنفي في هذا المجال، لا بدّ من العودة إلى الأدبيات ذات العلاقة بمقاصد الشريعة، والتي غزرت الكتابة فيها، إبّان العقود المنصرمة، تأليفًا، وتنظيرًا، تجميعًا، وتفصيلًا، ورسائل وأطاريح أكاديمية. وسيكون ذلك عبر تأريخ الكتابة في مقاصد الشريعة، وعلاقة أصول الفقه والاجتهاد بمقاصد الشريعة، وكيفية استنباط المقاصد، وعلاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه.

أ - تأريخ الكتابة المقاصدية:

يُرجع محمد كمال الدِّين إمام، ممارسة الفقه المقاصدي إلى زمن نزول الوحي، وتنزيل الأحكام الشرعية. ويؤكّد أنّ مقاصد الشريعة لم تنفصل عن مباني الاجتهاد من الإسلام في أيامه الأولى، وينسحب ذلك على عناصر المقاصد الثلاثة وهي التعليل (تعليل الأحكام)، والمصلحة التي يضعها الحكم الشرعي في موضع الاعتبار، ومآلات الأفعال. وبرأيه، فإن مقاصد الشريعة ليست جزءًا من الفقه، بل هي الفقه الأكبر، وبمنزلة الروح من الجسد، لأنها الأرحب والأوسع من أن

تُحصر في دائرة علم من علوم الشريعة. فلها مكانها في أصول الدِّين، وفي الفقه وأصوله، وهي لُباب علم التفسير، ومعيار في فهم الأحاديث (محمد كمال الدِّين إمام، 2007: 7-8). ويقول أحمد الريسوني إنّ مقاصد الشريعة ومعرفتها ومراعاتها ليست شيئًا اكتشفه اللاحقون وابتكره المتأخرون، بل هي من صميم الدِّين، من أول يوم ومن أول فهم. والقرآن الكريم والسنة النبوية هما أول مصرّح بمقاصد الشريعة، وأول منبّه على أمثلتها، ونماذجها الإجمالية والتفصيلية (أحمد الريسوني، 2016: 42). ويعتبر باحثون عدة ومنهم أحمد الريسوني أنّ الإمام الجويني (ت 478هـ/ 1085م)، في كتابه **البرهان في أصول الفقه**، هو بداية التأصيل العلمي المقاصدي، ولا ينافسه في هذا المجال إلا أبو بكر القفال الشاشي الكبير (ت 365هـ/ 976م) في كتابه **محاسن الشريعة في فروع الشافعية**. ومن الجويني ينطلق البحث المقاصدي مع الغزالي، وابن عربي (ت 638هـ/ 1240م)، والعز بن عبد السلام (ت 660هـ/ 1262م)، والقرافي (684هـ/ 1285م)، وابن تيمية (728هـ/ 1328م) حتى يبلغ البحث ذروته في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي مع الشاطبي (ت 790هـ/ 1388م) في كتابه **الموافقات في أصول الفقه**، وإلى الطاهر بن عاشور في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**. لكن المصطلحات المقاصدية (المصلحة، والمفسدة، والعلة، والحكمة) جرت على ألسنة المحدّثين والفقهاء منذ القرن الهجري الأول. وشهد القرن الثالث الهجري تطوّرًا وصل إلى حدّ التصنيف المفرد لمواضيع المقاصد، عندما كتب الفقيه الفيلسوف أبو زيد البلخي (ت 322هـ/ 934م) كتابه الموجود **مصالح الأبدان والأنفس**، وكتابه المفقود **الإبانة عن علل الديانة**، وهو في بيان الحكمة في النواهي والأوامر الشرعية. وفي القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، تناول أبو الحسن العامري (ت 381هـ/ 992م) مقاصد الشريعة في كتابين هما **الإعلام بمناقب الإسلام**، عن حِكَم العبادات، وكتاب مفقود هو **الإبانة عن علل الديانة**، وهو خاص بحِكَم المعاملات،

ثم القفّال الكبير وكتابه **محاسن الشريعة**. كما لشيخ الشيعة الإمامية ابن بابويه القمي (ت 329هـ/ 939م) كتاب **علل الشرائع**، وقد جمع فيه آراء آل البيت في فلسفة التشريع. وربما يكون الشاطبي هو الوحيد من الفقهاء المالكية الذي بذل جهده كله في تجديد العلوم الإسلامية على أساس المنهج المقاصدي في كتابه: **الموافقات**. أما كتابه الآخر: **الاعتصام**، فهو مقاصدي النهج من أوله إلى آخره (محمد كمال الدِّين إمام، 2007: 11-12). ولا يقلّ العز بن عبد السلام أهمية عن الشاطبي، بل قد يفوقه، لا فقط بأسبقيته الزمنية، فقد طرح المقاصد العامة والمقاصد الجزئية في كتابه **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، وفي كتابه المفقود **المصالح** (المرجع نفسه: 13). أما في العصر الحديث، فإن أول مصنّف في هذا المجال، هو **الأعمال والمصالح في أصول الأديان وشرائع العمران**، لمحمد أمين الطرابلسي (ت 1968) (المرجع نفسه: 14).

ب - كيفية استنباط المقاصد:

مقاصد الشريعة: هي المعاني، والغايات، والآثار، والنتائج التي يتعلّق بها الخطاب الشرعي والتكليف الشرعي، ويراد من المكلّفين السعي إليها، والتوصّل إليها. فالشريعة تريد من المكلّفين أن يقصدوا ما قصدتْ إليه، وأن يسعوا إلى ما سعتْ إليه. ولهذا، هناك مصدران للمقاصد: الشريعة من جهة، والمكلّفون من جهة أخرى، ولكن يجمعهما اتحاد المصبّ، بحيث يجب أن تصبّ مقاصد المكلّف حيث تصبّ مقاصد الشارع (أحمد الريسوني، 2013: 9). ويضيف الريسوني أنّ العلماء يستعملون في التعبير عن مقاصد الشريعة وتعريفها مصطلحات أخرى، هي بمثابة شرح لها وتوضيح، مثل حكَم الشريعة، وعللها، وأغراضها، وأسرارها. ومن المعاصرين من يعبّر عنها بفلسفة الشريعة أو فلسفة التشريع (أحمد الريسوني، 2016: 13).

والمقاصد الشرعية نوعان: معانٍ حقيقية ومعانٍ عرفية عامة، ويشترط في جميعها أن يكون المقصد ثابتًا، ظاهرًا، منضبطًا، مطّردًا. فالمعاني الحقيقية هي التي لها تحقّق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها. ويكون الإدراك مستقلًا عن التوقّف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعًا، وكون الاعتداء على النفوس ضارًّا. وأما المعاني العرفية العامة، فهي المجرَّبات التي ألفتها نفوس الجماهير، واستحسنتها استحسانًا ناشئًا عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون العقوبة رادعة إياه عن العودة إلى مثل جنايته (محمد الطاهر بن عاشور، 2001: 251-252).

أما استنباط مقاصد الشريعة، فقد يكون بصعوبة استنباط الأحكام نفسها. قد تكون المقاصد منصوصًا عليها في كلّ حكم من الأحكام الواردة في النصّ، وفي كلّ نوع منها، بحيث تُعرف تلك المقاصد من التعريف المباشر، فتكون معلومة على سبيل اليقين أو ما يقرب من اليقين. فبعضها منصوص عليه صراحة، وبعضها مشار إليه على وجه الإيماء، وبعضها غير مصرّح به، ولا مشار إليه، وإنما هو مطّرد في بناء أحكام كثيرة عليه، وبعضها قد بلغ من الخفاء بحيث لا يندرج تحت أيّ واحد من هذه الدلالات. ولذا، فإن حصولها في أذهان متفاوتة في الدرجات بين اليقين والظنّ، بل قد تنتهي إلى درجة الوهم، تبعًا لظهور الدلالة أو خفائها (عبد المجيد النجار، 2008: 37).

وثمّة مخاطر في تعميم المقصد الشرعي على نحوٍ غير ملائم، فيترتّب عليه تعيين الأحكام على المنحى نفسه، فيدخل الخطأ في فهم الحكم وفي تنزيله على الواقع، وهو انحراف عن الشريعة ومقاصدها (المرجع نفسه: 24-25).

ويشرح بن عاشور هذا الموقف الملتبس، فيقول إنّ بعض المعاني تتردّد بين كونها صلاحًا تارة، وفسادًا تارة أخرى، بأن يختلّ فيها وصف الاطراد، فهذه لا

تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق، ولا لعدم اعتبارها كذلك. بل المقصد الشرعي منها أن توكل إلى نظر علماء الأمة وولاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحلّ والعقد، كي يعيّنوا لها الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيرها. مثل القتال الذي قد يكون ضارًّا إذا كان لشقّ عصا الأمة، وقد يكون نافعًا إن كان للدفاع عنها (محمد الطاهر بن عاشور، 2001، 252-253).

د - علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه:

تحت عنوان احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة، أورد الطاهر بن عاشور المناحي الخمسة التي يعمل عليها الفقيه، ومدى احتياج الفقيه إلى مقاصد الشريعة في كلّ منحى منها.

الأول: في مجال فهم أقوال الشريعة واستفادة مدلولاتها بحسب الاستعمال اللغوي لها، ثم بحسب النقل الشرعي أي المعنى الذي انتقل إليه الاستعمال اللغوي، وبالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي، وقد تكفّل بمعظم ذلك علم أصول الفقه. وهنا الحاجة إلى المقاصد تنحصر بالجزم إن كان لفظ ما منقولًا شرعًا؛ كمثل الصلاة، إذ إنّ معناها اللغوي الأصلي هو الدعاء، ثم نُقل معناها إلى المصطلح الشرعي، فأصبحت تدلّ على العبادة المخصوصة.

الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، كي يستيقن من سلامتها من أيّ دليل آخر يعارضها فيُبطل دلالتها، أو يبحث في الجمع بين الدليلين، أو ترجيح أحدهما على الآخر. وفي هذا، تشتدّ الحاجة إلى مقاصد الشريعة، لأن تشكّكه في عدم تناسب الدليل الذي بين يديه مع مقصود الشرع، يدفعه للتنقيب عن دليل آخر معارض له.

الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في الشرع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن تُعرف علّة الحكم الأول بطرق مسالك العلة. فتحريم الخمر علّته الإسكار، وكلّ مسكر آخر يحمل حكم التحريم. والحاجة هنا إلى مقاصد الشريعة، لأن القياس يعتمد على إثبات علّة الحكم، وإثبات العلّة قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة.

الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث لا يُعرف حكمه، ولا يوجد له نظير حتى يُقاس عليه. والاحتياج هنا إلى مقاصد الشريعة ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة للعصور والأجيال. ولذلك قال الإمام مالك بالمصالح المرسلة، أي المصالح التي لم يذكرها الشرع بتأييد أو رفض، وتندرج عمومًا تحت المقاصد الخمسة الرئيسية؛ حفظ الدِّين، والنفس، والعقل، والعِرض، والمال. كما قال الفقهاء الحنفية بإعمال الرأي فيما لم يرد نصّ صحيح فيه، من طريق القياس، وكذلك الاستحسان أي العدول عن حكم النظائر، إلى حكم آخر بدليل خاص توافر للمجتهد (محمد الطاهر بن عاشور، 2001: 183-184).

أما عبد المجيد النجار، فيقول إنّ العلم بمقاصد الشريعة يفيد كثيرًا في فهم الحكم الشرعي فهمًا صحيحًا، وفي تطبيقه تطبيقًا رشيدًا بحيث يكون كلٌّ من الفهم والتطبيق مفضيًا إلى تحقيق الهدف المقصود الذي ابتغاه المشرّع. وحينما يكون المقصد مجهولًا أو مختلطًا غير محرَّر، فإن الفهم قد يفتقد دليله الموجّه، وكذلك التطبيق (عبد المجيد النجار، 2008: 18–19).

وبالنسبة لكيفية اشتغال المقاصد في آلية استنباط الأحكام، يقول النجار إنّ المقاصد ترجّح حكمًا على آخر، عند النظر في النصوص الظنية الدلالة، كما تكون مفيدة جدًا في استخراج الأحكام بطريق القياس، فالقياس يعتمد على معرفة العلّة في الحكم الأول لتطبيقه على الحكم الثاني بوساطة المشابهة في العلّة. وليست العلّة إلا مقصدًا شرعيًا جزئيًا. فالعلم بمقاصد الشريعة يتوقف عليه الحكم الشرعي

بالقياس. وأحيانًا تكون المقاصد ميزانًا في تحصيل الأحكام، وذلك بقبول الآثار من السنة أو ردّها (المرجع نفسه: 19).

وفيما يتعلّق بالاجتهاد في تنزيل الأحكام على الواقع، فإن أيّ حكم إنما يراد منه عند العمل به أن يحقّق مقصده في الواقع، ولكن قد تعرض عوارض زمنية أو مكانية أو شخصية تجعل المقصد المبتغى من الحكم لا يحصل منه مقصده عند تطبيقه على حالة معيّنة. وحينئذ، فالمقصد حين يكون معلومًا، ومعلوم أيضًا أنّ هذا المقصد لن يتحقّق حين تنزيل الحكم، فإن المجتهد قد يحكم بعدم التنزيل، مؤجّلًا تطبيقه إلى حين توافر الشروط، كما فعل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (اغتيل عام 23هـ/ 644م) في عام المجاعة حين أجّل تطبيق عقوبة السرقة، لأن إنفاذ العقوبة لم يحقّق المقصد الردعي في زمن المجاعة (المرجع نفسه: 20).

3 - المنهج الأخلاقي:

يبدو أخيرًا، أنّ الدكتور حنفي يتبنّى ضمنًا آراء المفكّر الباكستاني فضل الرحمن، في مقاربته الأخلاقية لمعاني القرآن، وكيفية التعامل مع الأحكام الشرعية، ومقولة إعادة بناء الإسلام. وتقوم مقاربة فضل الرحمن على المنهجية المقاصدية استنباطًا، وعلى منهج الفصل والوصل آليةً، من خلال الحركة المزدوجة التي يقوم بها عند تفسير القرآن، قفزًا زمانيًا إلى الوراء لتأويل النصّ القرآني في وقت نزوله، وعودةً إلى الحاضر، متجاوزًا اجتهاداتً جمهور الفقهاء والمحدّثين على مدى قرون.

وبما أنّ الدكتور حنفي قد أورد فضل الرحمن مصدرًا لهذه المقاربة، فلا بدّ إذًا من تناول أفكاره الرئيسية لإدراك أبعاد هذه المقاربة، من خلال مباحث أربعة: الإسلام في مواجهة الحداثة، وتفسير القرآن بحركة مزدوجة، وأولوية الأخلاق على الأحكام، وأخيرًا، مقارنة مع المنهجية البروتستانتية.

أ - الإسلام في مواجهة الحداثة:

يقول فضل الرحمن إنّ الإسلام كما نجح في تجاوز التحدّيات التاريخية السابقة، يستطيع حلّ التحدّي الحالي، أي في صياغة الإسلام كمعطى فعلي، وترجمة ما عليه أن يقول للمجتمع والفرد الحديثين، لأن الفشل في العثور على إجابة كافية، سيجعل البديل منه هو صورة من صورة العلمانية، وهذا من شأنه أن يُحدث تغييرًا في الطبيعة الخاصة للإسلام. وبرأيه أنّ الإسلام يمكن أن ينجح في مهمة العثور على إجابات ملائمة للعصر، إنْ أُعطي الوقت لتطوير أجهزته الداخلية الضرورية. كما أنه من الضروري أيضًا أن يكون المسلمون على وعي واضح ودقيق بمكامن التحدّي الراهن والمتمثّل باثنين هما: النزعة المادية المتأتّية من طبيعة الحياة الحديثة، وطبيعة النزعة المحافظة الإسلامية (فضل الرحمن، 2017: 380-381).

ويشرح فضل الرحمن الآلية الممكنة لاشتغال النزعة المحافظة في كلّ مجتمع نامٍ، وكيفية تجاوز جمودها في الماضي، فيعتبر أنّه لا ينبغي للنزعة المحافظة في جميع الأوضاع، أن تسعى إلى الحفاظ على مجرّد الماضي وحسب، وإنما إلى ما هو جوهري، وذو قيمة فيه؛ أي على المسلمين أن يقرّروا ما الذي يجب أن يُحتفظ به بالضبط من الماضي، وما الذي يعدّونه جوهريًا، وذا علاقة ببناء المستقبل الإسلامي، ما هو إسلامي من حيث الأصل، وما هو «التاريخي» المحض. وبعبارة أخرى، عليهم أن يطوّروا نزعة محافظة مستنيرة (المرجع نفسه: 381).

ويرى فضل الرحمن أنّه كان متوقعًا من الحركات الإصلاحية الأصولية، مثل الوهابية، تحقيق الفصل بين المحتوى الأصلي للإسلام، والمحتوى المستحدَث تاريخيًا. لكنها فشلت فشلًا ذريعًا في إنجاز هذه المهمة، حتى وإن ساهمت في إزالة بعض الخرافات والممارسات السيئة. والسبب الرئيسي برأي فضل الرحمن،

أنها حصرت الإسلام بالقرآن والحديث. وبهذا، شملت في الواقع مجمل التاريخ الدِّيني؛ ففي هذا التاريخ تجد أنّ كلّ تطوّر تقريبًا وصل بالفعل إلى امتلاك أحاديث نبوية وقائية، يستند إليها، ويحتمي بها، من التفاصيل الفقهية إلى التصوف، ومن إجماع السنة إلى مبدأ الشرعية الشيعي (المرجع نفسه). فالمشكلة عنده تكمن في كثير من روايات الأحاديث النبوية لا سيما التي ظهرت في قرون متأخرة. فإذا لم تُعالَج مشكلة الحديث النبوي نقديًا وتاريخيًا وبنائيًا، بحسب فضل الرحمن، فلن تكون هناك فرصة لتمييز الأصلي من الإسلام عن التاريخي فيه. وهذه بالتحديد المهمة التي يرفض العلماء رفضًا قاطعًا القيام بها؛ فهم يخشون من أنّ الحديث النبوي إذا عُرض على التحقيق العلمي بهذا الشكل، فإن الأصل الثاني في الإسلام سيُدمّر. وسيكون من المستحيل تقريبًا الإمساك بالقرآن نفسه، لأن الذي يُرسي القرآن إنما هو سُنّة الرسول. ومع ذلك، يقرّ فضل الرحمن بأنّ بعض اتجاهات رفض الحديث والسنة جملة وتفصيلًا من المسلمين الحاليين وغير المسلمين، يغذّي هذه المخاوف ويقوّيها (المرجع نفسه: 381-382).

ويذهب فضل الرحمن إلى ما هو أكثر صعوبة من مجرّد تنقية الإسلام برأيه من الجانب التاريخي، ويقصد به الروايات الحديثية المشكوك فيها، وما بُني عليها من آراء فقهية، وذلك حين يؤكّد أنّ مهمة إعادة النظر في الإسلام وصياغته، هي أكثر دقة وجذرية من تلك التي واجهت المسلمين في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. فالإنجاز المطلوب تحقيقه يساوي ما أُنجز أول 250 سنة من الإسلام. وإنّ على المسلم المفكّر أن يذهب إلى ما قبل مرحلة التكوين، وهي التي تلت وفاة النبي، ويعيد بناءها كلها مرة أخرى (المرجع نفسه: 382). بعبارة وجيزة، يرى فضل الرحمن أنّ الإسلام أسيء فهمه وشرحه طوال القرون السالفة، ولا بدّ من إعادة بنائه مجدّدًا على الأسس القرآنية الأخلاقية.

ب – تفسير القرآن بحركة مزدوجة:

يقول فضل الرحمن إنّ نُظم الشريعة الإسلامية في العصر الوسيط اشتغلت بنجاح جزئيًا، بسبب واقعية الأجيال الأولى التي استعملت الموادّ الأوّلية لتلك الشرائع من لدن الأعراف والمؤسسات التي كانت سائدة في البلدان المفتوحة، وعدّلتها، حيث كان التعديل ضروريًا، في ضوء تعاليم القرآن، ثم دمجتها في تلك التعاليم. أما حين حاول المفسّرون استنباط الشريعة من القرآن بشكل مجرّد، مثلًا في الحدود (القانون الجنائي)، لم تكن النتائج مُرضية تمامًا، لأن الأداة المستعملة في استنباط القانون والمؤسسات الاجتماعية الأخرى، والتي أُطلق عليها اسم «القياس»، أي المحاججة عن طريق المماثلة، لم يكن مآلها كما هو مطلوب. وذلك يعود برأيه إلى الافتقار إلى منهج صالح لفهم القرآن نفسه، إذ كان هناك إخفاق عام في فهم وحدة القرآن مع إلحاح عملي على تركيز النظر في ألفاظ شتى الآيات، معزولة بعضها عن بعض. ولذا، فإن الشرائع غالبًا ما كانت تُستنبط من نصوص آيات لم تكن في حدّ ذاتها آيات تشريعية (فضل الرحمن مالك، 1993: 10-11).

ويقول فضل الرحمن إنّه في إسلام العصور الوسطى، تمكّنت مجموعات من المفكّرين اللامعين والأصيلين من أن تبني انطلاقًا من الفكر الفلسفي الإغريقي، نظرة متفهّمة وممنهجة، إلى الكون وإلى الإنسان، آلف الذين بنوها بينها وبعض المفاهيم والنظريات الإسلامية الأساسية، بشكل أرضاهم شخصيًا، كما أرضى العديد من أفراد الإنتلجنسيا الإسلامية المتطوّرة (فضل الرحمن مالك، 2017: 229-230)، ويبدو أنّ سمير أبو زيد يردّد صدى هذا الاستنتاج نفسه في كتابه **العلم والنظرة العربية إلى العالَم**، علمًا أنّ عبارة فضل الرحمن أعمق وأشمل (انظر سمير أبو زيد، 2009: 43).

أما طريقة تفسير القرآن التي يقترحها فضل الرحمن، فعلى أساس حركة مزدوجة، هي تعبير دقيق عن منهج الفصل والوصل، بمعنى الانطلاق من الوضعية الراهنة إلى الأزمان القرآنية، وهو الفصل. ثم العودة إلى الوضعية الراهنة، أي الوصل مع الواقع المعاصر. فالقرآن هو الردّ الإلهي الذي جاء عن طريق عقل النبي، على الوضع الأخلاقي - الاجتماعي آنذاك، بما يتضمّنه من عبادة الأوثان، واستغلال الفقراء، وفساد التجارة. وما القرآن سوى الردّ على هذه الوضعية التاريخية الملموسة. وتتضمّن الحركة الأولى خطوتين. تقوم أولاهما على ضرورة فهم المرء لمعنى قول معيّن، عبر دراسة وضعيته التاريخية أو المعضلة التي يردّ عليها. وسيتعيّن وضع دراسة للوضعية الشاملة للمجتمع والدِّين والأعراف والمؤسسات، أي للحياة كلها كما كانت عليه في الجزيرة العربية عشية الإسلام، ولا سيما في مكة وجوارها، بما في ذلك دراسة الحرب الفارسية البيزنطية. فالخطوة الأولى في الحركة الأولى، تكمن في فهم معنى القرآن ككل، كما في محاميله الخاصة التي تشكّل أجوبة معيّنة، واعتبارها تعاليم تمسّ أهدافًا أخلاقية - اجتماعية عامة (فضل الرحمن مالك، 1993: 15-16). هذه الأهداف الأخلاقية الاجتماعية هي مقاصد الشريعة بعبارة أوضح، حيث أراد فضل الرحمن تغليب الجانب الأخلاقي على الجانب التشريعي في القرآن.

وإذا كانت الحركة الأولى تقوم انطلاقًا من خصوصيات القرآن، وصولًا إلى توضيح مبادئه العامة وقيمه وغاياته بعيدة المدى، ومَنْهجتها، فإن الحركة الثانية ينبغي أن تنطلق من هذه النظرة العامة وصولًا إلى النظرة الخاصة التي يتعيّن الآن صياغتها وإنجازها، بمعنى أنّ العام يجب أن يتجسّد الآن، ويندمج في جسد المحتوى الاجتماعي التاريخي الراهن والملموس. لكن ذلك يتطلّب دراسة دقيقة للوضعية الراهنة، وتحليلًا لشتى العناصر المكوّنة لها، حيث يمكن رسم الوضعية الراهنة، وتغيير الحاضر بقدر ما يتبدّى ذلك ضروريًا، ووضع سلّم أولويات جديد

يجعلنا قادرين على توطيد القيم القرآنية توطيدًا جديدًا. وبمقدار ما تنجح هاتان الحركتان، تصبح تعاليم القرآن حيّة وفعّالة مرة أخرى. المهمة الأولى هي للمؤرّخين. والمهمة الثانية هي لعلماء الاجتماع. وأما التوجيه الفعّال، والهندسة الاجتماعية فيتولّاها علماء الأخلاق (المرجع نفسه: 17- 18).

وبتعبير آخر أكثر اختصارًا، يقول فضل الرحمن: في عملية تكوين أيّ منظومة أصيلة وقابلة للحياة، للشرائع والمؤسّسات الإسلامية، ينبغي أن يكون ثمّة حركة في اتجاهين: الاتجاه الأول يتحرّك من معالجة القرآن للقضايا الملموسة مع أخذ الشروط الضرورية والاجتماعية المرتبطة بالزمن المعنيّ بعين الاعتبار، أي زمن نزول الوحي، للوصول إلى المبادئ العامة التي تصل إليها التعاليم كلها، أي المقاصد العامة للشريعة. وينطلق الاتجاه الثاني من هذا المستوى العام في حركة رجوع إلى الأصل، للوصول إلى تشريع خاص، يأخذ في اعتباره الشروط الضرورية المرتبطة بالواقع الاجتماعي الحاصل الآن (المرجع نفسه: 35).

هذا الجهد العقلي المتضمّن للعناصر العقلية التي تَسِم اللحظتين: الماضي والحاضر، يُطلق عليها تقنيًا اسم «اجتهاد»، ويعني: «الجهد المبذول من أجل فهم معنى نصّ منزّل، أو سابقة تاريخية، تبعًا لقاعدة معيّنة، وتبديل القاعدة عبر توسيعها أو تضييقها، أو تغييرها بشكل يمكن به إخضاع وضعية جديدة للوصول إلى حلّ جديد لها (المرجع نفسه: 18).

ج - أولوية الأخلاق على الأحكام الفقهية:

تركّز الاندفاعة الأساسية للقرآن بحسب فضل الرحمن، على العدالة الاجتماعية الاقتصادية، وعلى المساواة الأساسية بين البشر، وهذا ما يبدو واضحًا منذ فقراته الأولى. وبعد ذلك، يبدو واضحًا أنّ كلّ ما يلي ويرد عن طريق التشريع

القرآني في ميادين الحياة الخاصة والعامة، وحتى بالنسبة إلى أركان الإسلام الخمسة التي يُنظر إليها على أنها دينية المنحى بامتياز، يُطبع بطابع العدالة الاجتماعية، ويرمي إلى تكريس جماعة متساوية كغاية له. أما الإلحاح على المعنى الحرفي للشرائع الواردة في القرآن، وبغضّ النظر عن التغيّر الاجتماعي الحاصل بفضلها، أو الذي لا يزال يحدث أمام أعيننا، هو ممّا يساوي غضّ النظر عمدًا عن الأغراض والأهداف الأخلاقية - الاجتماعية التي يتوخّاها القرآن (فضل الرحمن، 1993: 33).

أما النتيجة الجلّية التي يتعيّن استخلاصها من هذه الاعتبارات، بنظر فضل الرحمن، فهي أنّ التأكيد على اليقين لا يعود إلى معاني الآيات الخاصة في القرآن ومحتواها، بل إلى القرآن ككل، أي إلى القرآن بوصفه منظومة من المبادئ أو القيم المتماسكة، يلتقي عندها مجموع التعاليم. هذا التأكيد قد يصدم العديد من المسلمين الذين كانوا قد اعتادوا طوال قرون من الزمن، أن يفكّروا بشرائع القرآن، بطريقة كتومة، ومشتّتة، وغير مترابطة، على الرغم من أنّ القرآن نفسه ينادي عاليًا بأنه منظومة تعاليم متماسكة ومترابطة (المرجع نفسه: 35-36).

وهناك طريقتان يمكن أن تنطبق فيها التعاليم على وضعية معيّنة، اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية. الطريقة الأولى أن يكون ثمّة شخص عاش زمن ورود تلك التعاليم، وتمكّن تاليًا من اختزانها وهضمها بحيث يكون قادرًا ما إن يجد نفسه أمام وضعية معيّنة، على الحكم على هذه الوضعية في ضوء ما كان سبق له أن هضمه. أما الطريقة الثانية، وهي ذهنية الطابع، وتتناقض كلّ التناقض مع الطريقة الأولى. ويمكننا أن نطلق عليها اسم الطريقة التجريبية، فإنها تقوم على تحليل هذه التعاليم في أبعادها التاريخية والمنهجية، بمعنى أنها تنظر إلى القرآن والسنة في بُعدهما التاريخي، بحيث يُفهم معناهما، وتكون قادرة تاليًا منهجيًا على تصنيف القيم تبعًا للأوّليات والمتأخرات، مُلحقة الأكثر خصوصية بالأكثر عمومية،

وتحصل على جواب يوفّره هذا النظام على مشكلة معيّنة أو على وضعية معطاة (المرجع نفسه: 38-39).

إنّ القرآن من حيث المبدأ - بنظر فضل الرحمن - كتاب مبادئ ومواعظ، أخلاقية ودينية، وليس وثيقة قانونية. ولكنه تضمّن بعض الأحكام الفقهية المهمة، ظهر أولها أثناء عملية بناء الجماعة الدولة في المدينة المنورة. فقد منع تعدّد الزوجات في الظروف الاجتماعية الاعتيادية المؤاتية، وقبِل التعدّد على المستوى الشرعي، ولكن بمطلب إرشادي واضح، وهو أنه عندما تصبح الظروف الاجتماعية أفضل، فإن على الزواج الأحادي أن يحلّ محلّه، وذلك لأن أيّ مصلح يريد أن يكون مؤثرًا، لا يستطيع أن يستخفّ بالواقع الاجتماعي القائم، ويصدر ببساطة أحكامًا مثالية وهمية. ولكن المسلمين المتأخرين لم يرقبوا الخطوط المرشدة للقرآن، واعترضوا في الحقيقة مقاصدَه (فضل الرحمن، 2017: 90).

ويرى فضل الرحمن أنّ التشريع الفعلي للقرآن قبِل جزئيًا بالمجتمع الموجود بالفعل بوصفه إطارًا مرجعيًا. وهذا يعني بوضوح أنّ تشريع القرآن الفعلي لم يعدّه القرآن نفسه تشريعًا أبديًا قاطعًا. لكن الفقهاء المسلمين، وكذلك أصحاب العقائد شوّشوا بعد وقت قصير هذه القضية، ونظروا إلى أحكام القرآن الفقهية الدقيقة على أنها تنطبق على أيّ مجتمع بغضّ النظر عن ظروفه وبنيته وحركيته الداخلية (المرجع نفسه: 91).

ويستدلّ فضل الرحمن من الآية 34 من سورة النساء: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ بأن الرجال متفوّقون وظيفيًا على النساء، وليس بالميراث، لأنهم يكسبون المال وينفقونه عليهنّ. وعلى هذا اعتبر أنه إذا أصبحت المرأة مكتفية اقتصاديًا، إما بميراث، أو باكتسابها ثروة، وأسهمت في الإنفاق على بيت الزوجية، فينبغي أن يتقلّص مدى تفوّق الرجل على المرأة، إذ إنه كإنسان لا قوامة له على زوجته (فضل الرحمن،

2009، 49). وبشأن قسمة الميراث، فإن القرآن حدّد حصص الوَرَثة من البنات والنساء الأخريات، لكنه جعل حصة البنت نصف حصة الابن. ويقول فضل الرحمن إنّ المسلمين الحداثيين منقسمون حول ما إذا كان ينبغي مساواة حصة البنت مع حصة أخيها، مع تغيّر الواقع. أما معارضو التغيير، فيحتجّون أنه بما أنّ المرأة تحصل على مهر من زوجها عند عقد النكاح، ولا يصحّ العقد من دونه، فإن هذا يجعل الكلام عن عدم المساواة في الإرث بلا معنى (المرجع نفسه: 51).

يبدو واضحًا مما سبق أنّ فضل الرحمن طبّق عمليًا منهج الفصل والوصل في مقاربته للاجتهاد الجديد المرتجى، فهو أراد فصل النصّ القرآني عن سياقه التاريخي الأول، ثم إعادة وصله مع الواقع الراهن، فيتغيّر الحكم الشرعي تلقائيًا متأثّرًا بالواقع المعيش، مع تطبيق المبادئ العامة للتشريع، أو مقاصد الشريعة (الواقع الاجتماعي يغيّر الحكم الشرعي لا العكس). وعليه، فإن المقاربة الأخلاقية عند فضل الرحمن، ليست سوى المنهجية المقاصدية كما تبنّاها أخيرًا الدكتور ساري حنفي، والتي تعني القفز فوق اجتهادات العلماء على مدى القرون المنصرمة، وتجاوز القياس الأصولي بصيغته المعروفة، وتحكيم المبادئ العامة وفق أحوال الواقع المعاصر.

د - بروتستانتية إسلامية؟

وإذا كان على كلّ مسلم قادر أن يقوم بالحركة المزدوجة؛ إلى الوراء في زمن النبوة، ثم العودة إلى الحاضر لتفسير آيات القرآن، فكم رأي سيخرج بإزاء كلّ قضية؟ وكم مذهب فقهي جديد سيظهر؟ بل كم فرقة كلامية جديدة ستبرز؟ أليس هذا ما حدث فعلًا للحركة الإصلاحية المسيحية التي عُرفت عمومًا بالحركة الإصلاحية البروتستانتية (The Protestant Reformation)، في القرن السادس عشر الميلادي، والتي قامت بحركتها الخاصة المزدوجة، من الحاضر إلى الماضي

وبالعكس، تجاوزًا للكنيسة في تفسير نصوص الكتاب المقدّس، واعتبار تلك النصوص وما يترتّب عليها من إلزامات وعقوبات مجرّد مبادئ أخلاقية؟

إنّ أبرز قادة هذه الحركة هم: الراهب الألماني مارتن لوثر Martin Luther (ت 1546م)، الذي اعترض على ممارسات الكنيسة الكاثوليكية وخاصة منحها صكوك الغفران للمذنبين، وذلك في 95 طرحًا قدّمها عام 1517م، لمناقشة هذه المسألة، والقس السويسري أولدريتش زوينكلي Huldrych Zwingli (ت 1531م)، وأهم ما كتبه **في الدِّين المزيف والدِّين الحقيقي** *Commentary on True and False Religion*، فالدِّين المزيف هو ما تمثّله الكنيسة الكاثوليكية - برأيه - والدِّين الحقيقي هو ما يقول به الإصلاحيون، وكذلك اللاهوتي الألماني توماس مونتزر Thomas Müntzer (ت 1525م) الذي انشقّ عن لوثر وكان راديكاليًا أكثر منه، والمعمدانيون الذين انشقّوا على زوينكلي وكانوا أكثر تشدّدًا في مناهضة الكاثوليكية. وهناك أيضًا اللاهوتي الفرنسي في جنيف جون كالفن John Calvin (ت 1564م)، وكتابه **أسس الدِّين المسيحي** *Institutes of the Christian Religion*، صدر أول مرة عام 1536م وهو من أبرز الإصلاحيين (Hans Hillerbrand,ed. 1969: 1-3. 172-174. 122-124. 108-110.). وما يجمع كلّ أطياف المنشقين عن الكنيسة فضلًا عن رفضهم بعض ممارساتها واختلاف مواقفهم من بعض الطقوس، تحدّيهم لاحتكارها شرح نصوص الكتاب المقدّس. فالإصلاحيون يتجاوزون شروحات الكنيسة ويذهبون مباشرة إلى النصّ من أجل تأويله، ولذلك أقدموا على ترجمته إلى اللغات الأوروبية المحلية، الألمانية والإنجليزية وغيرها، وعرّفوا أنفسهم بهذه العبارة العقدية: «النصّ وحده Scripture alone» أي إنّ النص هو المرجع الوحيد لإيمان الفرد من دون تدخل أيّ وسيط (John Riches,ed. 2015: 537, 563).

والفكرة التي سادت في قلب حركة الإصلاح المسيحي، أنّ الكتاب المقدّس يمكن أن يفهمه جميع المؤمنين المسيحيين، وأنّ لهم جميعًا الحق في تفسيره، مع

الإصرار على أخذ وجهات نظرهم على محمل الجدّ. هذا التأكيد القوي على الديمقراطية الروحية، انتهى به الأمر إلى إطلاق العنان للقوى التي هدّدت بزعزعة استقرار الكنيسة، مما أدّى في النهاية إلى تكاثر الانشقاقات، وتشكيل مجموعات منفصلة. ولكلٍّ مجموعة منها طريقتها الخاصة في قراءة الكتاب المقدّس، وفي تطبيق تعاليمه (Alister Mcgrath, 2007: 2).

ومنذ بداية الحركة، نظر إليها معارضوها على أنها تهديد لمسار المسيحية، وأنها تفتح الطريق أمام التشويش الدِّيني، والتفكّك الاجتماعي، والفوضى السياسية. لم يكن الأمر مجرّد مراجعة لبعض المعتقدات التقليدية وبعض ممارسات الإيمان المسيحي، أو التخلّي عنها. هناك شيء أكثر أهمية وأكثر خطورة بكثير. فالأسئلة الأكثر جوهرية، والتي يمكن أن تواجه أيّ دين، هي: من له سلطة تعريف الإيمان؟ المؤسسات أم الأفراد؟ من له الحق في تفسير نصه الأساسي، أي الكتاب المقدّس؟ (المرجع نفسه، 3).

وإلى ذلك، هناك خلاف حقيقي داخل البروتستانتية حول العلاقة مع الكتاب المقدّس والتقليد الكنسي. الجناح المعمداني جادل بأن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها تطبيق مبدأ «النصّ وحده» هي اعتماد ما نصّ عليه الكتاب المقدّس صراحة. وبما أنّ تعميد الأطفال غير مذكور، فقد سقط عندهم من الاعتبار. أما الإصلاحيون البروتستانت الأساسيون، مثل لوثر وكالفن، فأصرّوا على أنّ التمسك بالكتاب المقدّس كمرجعية عليا لا يعني رفض التاريخ المبكر للكنيسة بالإجمال، بل تكون العودة إلى الكتاب المقدّس، وإلى القدّيس أوغسطينوس (ت 430م). والفكرة هنا أنّ الماضي البعيد يمكن أن يكون مرجعًا للحاضر الراهن. وبعبارة أوضح، ثمّة حركة مزدوجة: الانفصال عن التقليد الموروث للكنيسة، والرجوع إلى النصّ مباشرة وإلى الكنيسة المبكرة، لفهم النصّ، ثم العودة والاتصال بالحاضر، وتطبيق تأويل النصّ بحسب إدراك كلّ فرد. أي تطبيق منهج الفصل والوصل!

(المرجع نفسه: 212–213). هم اعتبروا أنّ شروح الكنيسة الكاثوليكية شوّهت الإيمان، كما اعتبر فضل الرحمن أنه من الضروري العودة إلى الأصول المبكرة لأن جمهور المفسرين والفقهاء على مرّ القرون الماضية لم يعرفوا حقيقة القرآن، بل شوّهوها.

خاتمة

إنّ طرح الدكتور ساري حنفي في تجاوز التراث الفقهي، وتخطّي مرويات الحديث النبوي، وإعادة الاجتهاد على أسس جديدة، تحت عنوان كلّيات المقاصد الشرعية، والبناء على معطيات الواقع المعاصر لتغيير الأحكام الشرعية، لا يمكن أن ينبسط بسهولة في الواقع الإسلامي، لأنه ببساطة يعني الانتقال من القواعد الأصولية الراسخة المعلومة إلى آليات عمومية وغامضة، ولأنه يفتقر كذلك إلى الأُسس النظرية والمنهجية المتينة. فإذا كان مستنده الأساسي هو مفهوم الاتساق عند سمير أبو زيد، ومنهجه في الفصل والوصل، فقد تبيّن أنّ طرح أبو زيد، هو عبارة عن مفاهيم تجريبية استكشافية. بل هي أكثر من ذلك. هي افتراضات مستندة إلى افتراضات أخرى. أما طرح فضل الرحمن، فهو من الجسامة ما يجعله غير قابل للتطبيق، أي إعادة عقارب الساعة إلى ما قبل 12 قرنًا أو أكثر، لاستدراك الخلل والخطل، برأيه، ثم القفز رجوعًا فوق كلّ تلك القرون، إلى عصرنا الحالي، بحثًا عن تنزيل الأحكام بما يتلاءم مع الواقع، بانيًا كلّ نظريته على أنّ مسلمي القرون الأولى، تلاءموا مع واقعهم، فنجحوا، ثم جمد الاجتهاد عند تلك الحقبة، وعلينا تكييف النصّ مع الواقع الراهن، وفق المبادئ العامة للشريعة لا أحكامها الجزئية، غير الباقية في كلّ زمان ومكان. ومع أنّ حنفي يتناول هذه القضية الحسّاسة من داخل الإطار الإسلامي، لا من خارجه، فإن الطرح لن يجد من يتبنّاه من أصحاب الاختصاص الشرعي، وهذا هو لبّ الموضوع. فمن الذي

سيقوم بالانفصال عن السياق التاريخي للأحكام الشرعية، وإعادة الوصل بالواقع بواسطة أدوات العلوم الاجتماعية، ونسف قواعد الاجتهاد التي أرساها علماء الأصول؟ إنّ الجديد البديل، غامض في تصوّره العام، فضلًا عن أنه سيخضع للمساومات والتسويات الاجتماعية في القضايا الجزئية المطروحة (كما حدث في تونس في قضية ميراث البنت). وحتى هذه التسويات، التي يميل إليها المؤلف، ستكون مؤقتة لو حدثت، ويرتبط بقاؤها بموازين القوى في المجتمع المتعدّد في آرائه وأيديولوجياته. وهذا ما يثير احتمالات التوتر الاجتماعي على قاعدة الاختلاف في تطبيق الأحكام وتنزيلها على الواقع، لا سيما إذا كان مطلوبًا مراعاة الاتجاهات العالمية، بما فيها من تبديل مفهوم الأسرة والجنس والزواج، مما يتصادم تمامًا مع المبادئ العامة للشريعة ومقاصدها. بل إن كان الهدف النهائي هو إزاحة بعض المصادر الأساسية للاجتهاد (الحديث النبوي والقياس)، وإعادة تأويل القرآن بحسب ميول الواقع المعاصر واتجاهاته.

المصادر والمراجع

1 - كتب:

- أبو زيد، سمير (2009). **العلم والنظرة العربية إلى العالَم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة.** ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- (1976). **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرمّاني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي.** تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. ط3. القاهرة: دار المعارف.
- حنفي، ساري، وطعمة، عزام (ربيع 2020). «ما وراء الديانية والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكّل التفكير غير الاستبدادي». **عمران.** العدد 32.
- الجرجاني، عبد القادر (1992). **دلائل الإعجاز.** تحقيق محمود شاكر. ط3. جدة: دار مدني.
- الريسوني، أحمد (2013). **مدخل إلى مقاصد الشريعة.** ط1. المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع.
- ـــــ، (2016). **الذريعة إلى مقاصد الشريعة، أبحاث ومقالات.** ط1. المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع.
- السيد، رضوان، وحنفي، ساري، والأرفه لي، بلال (تحرير) (2019). **نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية.** ط1. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (2001). **مقاصد الشريعة الإسلامية.** تحقيق محمد الطاهر الميساوي. ط2. عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع.
- ـــــ (2006). **أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية.** ط1. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
- النجار، عبد المجيد (2008). **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة.** ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- مالك، فضل الرحمن (1993). **الإسلام وضرورة التحديث.** ترجمة إبراهيم العريس. ط1. بيروت: دار الساقي.
- ـــــ، (2017). **الإسلام.** ترجمة حسون السراي. ط1. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- Hillerbrand, Hans (ed.) (1969). *The Protestant Reformation*. USA: Harper Perennial.
- Malek, Fazlur Rahman (2009). *Major Themes of the Quran*. second edition. Chicago: Bibliotheca Islamica: The University of Chigaco Press.
- McGrath, Alister (2007). *Christianity's Dangerous Idea The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*. UK: HarperCollins e-books.
- Riches, John (ed.) (2015). *The New Cambridge History of The Bible From 1750 to the Present*. New York: Cambridge University Press.
- Turner, Bryan S. (ed.) (2010). *New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. London: Blackell Publishing Ltd.

2 - مواقع:

- موقع أواصر للثقافة والفكر والحوار:

https://www.awaser.net/2021/05/19/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D9%8A-%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A-%D8%A8%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B3%D8%A8%D8%A9-%D8%B5%D8%AF%D9%88%D8%B1/

- شوهد آخر مرة في 26 تشرين الأول/أكتوبر 2022.